UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

P. Philos.
I
7424

KANT-STUDIEN.

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

UNTER MITWIRKUNG VON
E. ADICKES, É. BOUTROUX, J. E. CREIGHTON,
W. DILTHEY, B. ERDMANN, R. EUCKEN, P. MENZER, A. RIEHL,
F. TOCCO, W. WINDELBAND
UND MIT UNTERSTÜTZUNG DER „KANTGESELLSCHAFT"

HERAUSGEGEBEN VON

DR. HANS VAIHINGER UND DR. BRUNO BAUCH
PROFESSOR IN HALLE PRIVATDOCENT IN HALLE.

VIERZEHNTER BAND.

14

BERLIN,
VERLAG VON REUTHER & REICHARD
1909.

WILLIAMS & NORGATE, LONDON.
LEMCKE & BUECHNER, NEW YORK.
H. LE SOUDIER, PARIS.
CARLO CLAUSEN, TORINO.

120956
12/2/12

B
2750
k3
B1 14

INHALT.

Seite

Friedrich Paulsen †. Ein Scheidegruss von Erich Adickes 1

Das Verhältnis des Pragmatismus zu Kant. Von Th. Lorenz 8

Die Grundfragen der Ästhetik unter kritischer Zugrundelegung von Kants Kritik der Urteilskraft. (Fortsetzung.) Von Prof. Dr. R. v. Schubert-Soldern 45

Das erste Auftauchen der Kantischen Philosophie in Amerika. Von Prof. Mattoon Monroe Curtis 62

Zwei Gedenkschriften zu D. Fr. Strauss' hundertstem Geburtstage. Besprochen von Bruno Bauch 68

Der Dritte Internationale Kongress für Philosophie. Von N. von Bubnoff 81

Neuere pädagogische Litteratur. Besprochen von Dr. Artur Buchenau 84

La Synthèse mentale. Par G. Dwelshauvers 86

Denkgesetze und Erkenntnisformen. Von J. Lapschin . . 89

Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik. Von Heinrich Rickert . 169

Ewalds kritische Untersuchungen zu Kant und Avenarius. Von Alois Höfler 229

Zu Theodor Lipps' Neuausgabe seiner deutschen Bearbeitung von Humes Treatise of human nature. Von Paul Wüst 249

Max Heinze †. Von H. Vaihinger 349

Die deutsche Philosophie im Jahre 1908. Von Oscar Ewald 353

Kants Kategorientafel und der systematische Begriff der Philosophie. Von Hans Ehrenberg 392

Über den Begriff des Unendlichen und der intelligiblen Ausdehnung bei Malebranche und die Beziehung des letzteren zum Kantischen Raumbegriff. Von Artur Buchenau 440

Band V und VI der Akademie-Ausgabe. Von E. v. Aster . 468

Zwei akademische Reden von Carl Stumpf. Besprochen von A. Marty 477

Die Unterscheidung zwischen Erscheinungen und Funktionen als Grundlage für die Einteilung der Wissenschaften. Von K. Heim 484

Seite

Zu Kants Rechtslehre. Von Theobald Ziegler 491

Ein Druckfehler in Hegels Philosophie des Rechts. Von Theobald Ziegler 494

Rezensionen:

Hönigswald, Richard, Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodenlehre. Von Ernst Cassirer 91

Siegel, Carl, Herder als Philosoph. Von Lorenz Mack . . 99

Richert, Hans, Philosophie, Einführung in die Wissenschaft, ihr Wesen und ihre Probleme. Von Albrecht Maas . 102

Solger, K. W. F., Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst. Von A. Maas 102

Eleutheropulos, Einführung in eine wissenschaftliche Philosophie. Von Ed. Spranger 103

Jungmann, R., René Descartes. Von Artur Buchenau . 104

Koch, Hans Ludwig, Materie und Organismus bei Leibniz. Von A. Buchenau 105

Thönes, Adelheid, Die philosophische Lehre in Leibniz Theodicee. Von Artur Buchenau 105

Lipps, G. F., Mythenbildung und Erkenntnis. Von Johannes Paulsen 106

Vorländer, Karl, Kant i. Marx. Von A. Ellissen 109

König, E., Kant und die Naturwissenschaft. Von W. Reinecke 110

Dürr, E., Grundzüge einer realistischen Weltanschauung. Von W. Reineke 111

Hoekstra, Tjeerd, Immanente Kritik zur Kantischen Religionsphilosophie. Von E. Franz 112

Mosconyi, A. v., Religion und Wissenschaft. Von E. Franz 116

Mann, W. D., Christentum und Häckeltum. Von E. Franz . 117

Brockdorff, C. v., Die Geschichte der Philosophie und das Problem ihrer Begreiflichkeit. Von Max Wundt . . . 117

Fischer, Kuno, Schopenhauers Leben, Werke und Lehre. Von Bruno Bauch 274

Volkmann, Paul, Die materialistische Epoche des neunzehnten Jahrhunderts und die phänomenologisch-monistische Bewegung der Gegenwart. Von Bruno Bauch 276

Cassirer, Ernst, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Von Artur Buchenau 278

Natorp, Paul, Volk und Schule Preussens vor 100 Jahren. Von Artur Buchenau 283

Elsenhans, Th., Charakterbildung. Von Artur Buchenau . 283

Spir, A., Moralität und Religion. Von Artur Buchenau . 283

Vowinckel, F., Pädagog. Deutungen. Von Artur Buchenau 284

Endres, J. A., Honorius Augustodunensis. Von M. Wundt . 284

Tumarkin, A., Spinoza. Von M. Wundt 285

Scheinert, Moritz, W. von Humboldts Sprachphilosophie. Von Eduard Spranger 286

Rümelin, Gustav, Kanzlerreden. Von Eduard Spranger . 287

Joël, Karl, Der freie Wille. Von O. Braun 288

Ludwig, Albert, Schiller und die deutsche Nachwelt. Von B. C. Engel 289

Seite

Fröhlich, Jos. Aus., Freiheit und Notwendigkeit als Elemente einer einheitlichen Weltanschauung. Von E. Sulze . . . 495

Caspari, O., Das Erkenntnisproblem mit Rücksicht auf die gegenwärtig herrschenden Schulen. Von Hugo Bergmann 496

Spranger, Eduard, Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee. Von Oskar Walzel 498

Berger, K., Schiller, sein Leben und seine Werke. Von R. Lehmann , . , ... 503

Jünemann, F., Kantiana. Von A. Warda 505

Dippe, A., Naturphilosophie. Von Fr. Kuntze 506

Klassen, J., Vorlesungen über moderne Naturphilosophie. Von Fr. Kuntze 508

Schultz, E., Die drei Welten der Erkenntnistheorie. Von R. Hönigswald 509

Guyan, J. M., Sittlichkeit ohne Pflicht. Von Erich Becher 513

Sidgwick, H., Die Methoden der Ethik. Von Erich Becher 515

Ostwald, W., Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft. Von Erich Becher 517

Rost, R. Das Gewissen und das sittliche Grundgesetz. Von H. Maas 519

Kaftan, J., Drei akademische Reden. Von H. Maas 520

Vorländer, K., Geschichte der Philosophie. Von Paul Wüst 522

Meyerson, E., Identité et Réalité. Von O. Ewald . . . , 525

Richert, H., Schopenhauer. Von A. Maas 527

Kern, B., Das Problem des Lebens. Von E. Schultz . . . 528

Stephan, H., Herders Philosophie. Von L. Mack 530

G . . r, Schönheit, Güte, Zweck. Von H. Maas 531

Braun, O., R. Euckens Philosophie und das Bildungsproblem. Von G. Jacoby 531

Read, C., The Metaphysics of Nature. Von G. Jacoby . . 531

Schücking, W., Die Organisation der Welt. Von F. Staudinger 532

Uphues, G., Erkenntniskritische Psychologie.

Derselbe, Geschichte der Philosophie als Erkenntniskritik. Von H. Bergmann 535

Lederbogen, F., Fr. Schlegels Geschichtsphilosophie. Von O. Braun 539

de Sarlo, F. und **Calò, G.**, Principii di Scienza etica.

Dieselben, La patologia mentale in rapporto all' etica e al diritto. Von H. Dreyer 542

Bergmann, H., Untersuchungen zum Problem der Evidenz der inneren Wahrnehmung. Von J. Paulsen 542

Ewald, O., Gründe und Abgründe. Von H. Prager . . . 543

Lewis, W. O., The fundamental principles involved in Dr. Edward Caird's Philosophy of Religion. Von H. Wilmanns 547

Selbstanzeigen:

Messer. Einführung in die Erkenntnistheorie. S. 118. — Richert, Schopenhauer, seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Bedeutung. S. 119. — Franke, Kants Stellung zu den Gottesbeweisen. S. 119. — Michaltschew, Philosophische Studien. S. 120. — Odebrecht, Beiträge zu einer

Seite

Systematik des reinen Bewusstseins. S. 122. — Geissler, Moderne Verirrungen auf philosophisch-mathematischen Gebieten. S. 123. — Franze, Idealistische Sittenlehre und ihre Gründung auf Naturwissenschaft. S. 124. — Braun, Eduard von Hartmann. S. 125. — Braun, Schelling als Persönlichkeit. S. 126. — von Scheffer, Der Mensch und die Religion. S. 126. — v. Winterfeld, Friedrich Hebbel. S. 127. — Jörges, Psychologische Erörterungen zur Begründung eines wissenschaftlichen Unterrichtsverfahrens. S. 128. — Eisler, Grundlagen der Philosophie des Geisteslebens. S. 129. — Eisler-Lachelier, Psychologie und Metaphysik. S. 130. — Hinze, Erscheinung und Wirklichkeit. S. 131. — Meyerholz, Erkenntnisbegriff und Erkenntniserwerb. S. 132. — Schwartzkopff, Giebt es einen Gott? S. 132. — Vowinckel, Pädagogische Deutungen. S. 133. — Spranger, W. v. Humboldt und die Humanitätsidee. S. 134. — Baumann, Der Wissensbegriff. S. 135. — Strecker, Kants Ethik. S. 136. — Wize, F. J. Riedel und seine Ästhetik. S. 137. — v. Hügel, The Mystical Element of Religion. S. 138. — Monatsschrift für Soziologie. S. 139. — Volkmann. Materialistische Epoche und monistische Bewegung. S. 140. — Garfein-Garski, Ein neuer Versuch über das Wesen der Philosophie. S. 141. — Richter, Der Skeptizismus in der Philosophie. S. 142.

Wize, Abriss einer Wissenschaftslehre der Ästhetik. S. 293. — Merten, Über die Bedeutung von Leibniz', nouveaux essais etc. S. 294. — Romundt, Über die Wiedergeburt der Philosophie. S. 294. — Sternberg, Versuch einer Entwickelungsgeschichte des Kantischen Denkens bis zur Grundlegung des Kritizismus. S. 295. — Görland, Aristoteles und Kant. S. 296. — Schwartzkopff, Das Wesen der Erkenntnis. S. 297. — Kastil, Descartes. S. 298. — Christiansen, Philosophie der Kunst. S. 299. — Becher, Der Darwinismus und die soziale Ethik. S. 301. — Pichler, Über die Erkennbarkeit der Gegenstände. S. 301. — Wollf, Schillers Theodicee bis zum Beginn der Kantischen Studien. S. 302. — Bonnier, L'Être spécial. S. 303. — Leclère, L'Education morale rationnelle. S. 304. — Dunkmann, System theologischer Erkenntnislehre. S. 305. — Jünemann, Kantiana. S. 306.

Hartmann, Platos Logik des Seins. S. 548. — Rausch, Elementé der Philosophie. S. 550. — Eisler, Das Wirken der Seele. S. 551. — Wahle, Über den Mechanismus des Lebens. S. 552. — Flügel, Herbarts sämtliche Werke. S. 552. — Die Tat, Wege zu freiem Menschentum. S. 554. — Fischer, Die Kausalität als Wegweiser durch die Philosophie. S. 554. — Jacoby, Der Pragmatismus. S. 556. — Schultz, Die Maschinentheorie des Lebens. S. 557. — O'Sullivan, Old Criticism and New Pragmatism. S. 557. — Elsenhans, Die Voraussetzungen der voraussetzungslosen Wissenschaft. S. 558. — Menzel, Die Grundlagen der Fichteschen Wissenschaftslehre. S. 559. — Bergmann, Das philosophische Werk Bolzanos. S. 560. — Wagner, Enzyklopädisches Register zu Schopenhauers Werken. S. 562. — Engert, H. S. Reimarus als Metaphysiker. S. 565. — Caird-Wilmanns, Die Entwickelung der Theologie in der griechischen Philosophie. S. 563. — Lehmann, Idee und Hypothese bei Kant. S. 564. — Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft. S. 565. —

Seite

Goldschmidt, Kritik der Modernen. S. 566. — Derselbe, Der Wert des Lebens. S. 566. — Erhardt, Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik. S. 567. — Minlos, Ueber allen Göttern ist Ruh. S. 568. — Kade, Die Phantasie. S. 568.

Mitteilungen:

Das Original von Schnorrs Kant-Bild. S. 143. — Preisausschreiben der Rudolf Scheidenstiftung. S. 144.

Kant-Gesellschaft. V. Jahresbericht 1908 145
Kant-Gesellschaft. Mitgliederverzeichnis für das Jahr 1908 . 151
Walter Simon-Preisaufgabe 157
Anhang: Der Neukantianismus vor Gericht. Von C. Güttler. 158

Aus dem Nachlass Aug. von Hennigs. Von Dr. M. Grunwald. S. 307. — Eine neue Kant-Plakette von Luise Staudinger. S. 309. — Eine vorloren gegangene Rede Kants. Von A. Warda. S. 310.

Kant-Gesellschaft:

Generalversammlung am 22. April 1909 311
Walter Simon-Preisaufgabe 313
Kurze Autobiographien der drei Preisträger 322
Eine Ehrung Rudolf Stammlers 326
Rudolf Stammler-Preisaufgabe 331
Die ersten fünf Jahre der Kant-Gesellschaft 334

Anhang:

Zur Geschichte einer Walter Simon-Preisaufgabe. Von H. Vaihinger 338
Zu Hegels Jugendgeschichte. Ein Brief von Karl Rosenkranz, mitgeteilt von Th. Ziegler 342
Erklärung. Von C. v. Brockdorff 344
Erklärung. Von M. Wundt 345

Eine Kopie des Kant-Bildes im Königsberger Museum . . . 569
Kant-Gesellschaft. Neu eingetretene Mitglieder für 1909 . . 571

Register:

Sachregister 570
Personen-Register 573
Besprochene Kantische Schriften 576
Verfasser besprochener Novitäten 576
Verzeichnis der Mitarbeiter 577

Immanuel Kant.

Nach der wiederaufgefundenen Originalzeichnung von Schnorr v. Carolsfeld im Königlichen Kupferstichkabinett zu Dresden.

Friedrich Paulsen †.

Ein Scheidegruss

von Erich Adickes.

Am 14. August ist Friedrich Paulsen von langer, schwerer Krankheit erlöst worden.

Er war friesischen Stammes, aus Langenhorn an der Westküste Schleswigs, wo er am 16. Juli 1846 geboren wurde. Sturmerprobter Schiffer und arbeitsamer Bauern Blut floss in seinen Adern. Die Kernigkeit, mannhafte Festigkeit, Treue und Sachlichkeit seines Volksstammes vererbten sich auf ihn: sie gaben seinem Charakter das Markante. Ihnen gesellte sich ein tief empfindendes Gemüt, das seinen Sinn in heiliger Ehrfurcht dem Ewigen zulenkte und ihn warmherzig und hilfsbereit an Menschenfreud und Menschenleid liebevollen Anteil nehmen liess, sowie ein starker, klarer Intellekt von nicht gewöhnlicher Aufnahmefähigkeit und Vielseitigkeit der Interessen, gross durch die Gabe der Synopsis, durch die Kunst, Fragen zu stellen und auch im Alltäglichen Probleme zu finden, mit dem ausgesprochenen Bedürfnis, dem Woher? und Weshalb? der Dinge nachzuspüren.

Er sollte als einziges Kind den väterlichen Hof erben und bewirtschaften. Aber sein Drang zum Geistigen war zu gross. So kam er auf das Christianeum in Altona und bezog dann die Universitäten Erlangen, Bonn, Berlin. Hier wirkte Trendelenburg stark auf ihn ein. Bei ihm promovierte er 1871 über ein ethisches Thema. 1875 habilitierte er sich in Berlin und wurde dort drei Jahre später ausserordentlicher, 1894 ordentlicher Professor, nachdem er mehrere Rufe nach auswärts (Breslau, München, Leipzig) abgelehnt hatte.

So lebte er, erst in Berlin, dann in Steglitz im eignen Heim, das nach aussen hin wenig in die Erscheinung tretende, ruhig gleichmässige Leben des deutschen Gelehrten alten Stils, allem Prunk und repräsentativen Wesen abhold, glücklich in der Zurückgezogenheit innigen Familienlebens, in regerem Verkehr nur mit wenigen erlesenen Freunden, eng verbunden aber auch der akademischen Jugend, der er gastlich sein Haus öffnete: in kleinem Kreis, wo der Mensch dem Menschen näher tritt.

Liebste Erholung nach strenger Arbeit war ihm das Reisen, und es war ein grosser Genuss, mit ihm, dem rüstigen Fussgänger, dem feinsinnigen Natur- und Kunstfreund, dem Verehrer alles echt volkstümlichen Lebens, dem Kenner geschichtlicher Traditionen, durch deutsche Gaue zu wandern: die Vergangenheit ward vor einem lebendig, der Gegenwart zu doppelter Wirksamkeit verhelfend, und wo etwa die volle Freude an der letzteren nicht recht aufkommen wollte, da liess doch hoffnungsreicher Glaube an des Volkes Kraft und Zukunft pessimistischer Verbitterung keinen Raum.

Gunst und Ungunst der Regierenden wie der Parteien trug er mit gleicher Gelassenheit. Er krankte nicht wie mancher seiner Berufsgenossen an jenem Willen zur Macht, der den Gelehrten und Forscher so schlecht kleidet. Darum strebte er, Intriguen und Schleichwegen ein abgesagter Feind, auch nicht vielgeschäftig nach Einfluss; bot sich aber ohne sein Bemühen Gelegenheit, solchen auszuüben, so geschah es nach rein sachlichen Gesichtspunkten. Er lebte seiner Arbeit und suchte nicht den äusseren Erfolg; aber vielleicht gerade deshalb suchte der Erfolg ihn.

So ging er, aufrechten Hauptes, unbekümmert um etwaigen Konflikt mit Autoritäten, Schulmeinungen oder Massentendenzen, ruhig und selbstsicher seinen Weg, den Weg der Pflicht: ein ganzer Mann, eine in sich geschlossene Persönlichkeit, wie sie uns bitter not tun zu einer Zeit, wo leider auch in akademischen Kreisen Ehrsucht, Geldgier, Effekthascherei und Buhlen um die Gunst massgebender Herren um sich greift und der wissenschaftlichen Denkart Abbruch tut.

Paulsen war für den Doppelberuf des deutschen Universitätsprofessors prädestiniert. Er vereinigte in sich zwei Gaben, die man, wenigstens in solcher Stärke, nicht eben häufig zusammen-

findet: er war ein echter Forscher und zugleich ein Lehrer von Gottes Gnaden.

Von seinem ursprünglichen donum didacticum legt seine akademische Wirksamkeit ein beredtes Zeugnis ab. Hunderten von Studenten hat er Jahr um Jahr den Weg zur Philosophie gewiesen. Willig und vertrauensvoll überliess man sich seiner Leitung, denn er verstand die seltene Kunst, im Hörer das θαυμάζειν am Altgewohnten, Nächstliegenden zu erwecken. Eine wesentliche Ergänzung der Vorlesungen bildeten die philosophischen Übungen, in denen er in regelmässigem Wechsel Spinoza, Hume, Kant und Schopenhauer behandelte. Hier trat seine Gewandtheit in der Fragestellung, in Lenkung und Belebung der Diskussion glänzend zu Tage, hier wurden auch solche Probleme in ihrer Tiefe behandelt, die in den Vorlesungen der beschränkten Zeit wegen nur gestreift werden konnten.

Paulsen war durchaus nicht das, was man einen geborenen Redner zu nennen pflegt. Die Worte flossen ihm nicht stromweise zu, während des Sprechens erarbeitete er sich den Ausdruck, manchmal nicht ohne Mühe, daher inmitten der Sätze oft ein leichtes Zögern. Man wurde nicht durch Bilderpracht oder besonderen Schwung gepackt; gänzlich fehlte auch jenes Brillantfeuerwerk von kunstvollem Witz, blendenden Antithesen, geistreichelnden Wendungen, rhetorischen Pomp, wodurch so Mancher heutzutage Erfolge zu erzielen sucht. Sein Vortrag war ein treues Abbild seiner Persönlichkeit: einfach, natürlich, durchsichtig klar, streng sachlich, gerecht abwägend, schlicht, als unterhalte er sich mit dem Hörer. Aber gerade das fesselte: im Redner lernte man den Menschen lieben und gewann ein persönliches Verhältnis zu ihm; man empfand: es war inneres Erlebnis, was er vortrug, nicht trocknes Verstandeswissen, sondern Weisheit, an der auch Herz und Gemüt Anteil hatten. Es ist ein gutes Zeichen für den gesunden Sinn und Geschmack unserer akademischen Jugend, dass Friedrich Paulsen einer ihrer beliebtesten Dozenten war. Und er vergalt die Liebe mit Gegenliebe; mit allen Fasern hing er an seiner Lehrtätigkeit und trotzte der Krankheit, die sie ihm unterbinden wollte, mit fast übermenschlicher Energie. Und wirklich blieb ihm das Schwerste erspart: erst gegen Schluss des Sommersemesters, wenige Wochen vor seinem Tode, sah er sich gezwungen, seine Vorlesungen abzubrechen, da selbst sein zäher

Wille dem müden Körper nicht mehr die nötige Kraft abzuringen vermochte.

Seine grosse didaktische Begabung und der daraus entspringende Lehrtrieb erregte in steigendem Maasse das Bedürfnis in ihm, sich über den eigentlichen Bezirk der Wissenschaft hinaus an die Gebildeten seines Volks zu wenden. Da seine warnende und mahnende Stimme Widerhall weckte, empfand er es als eine Art sittlicher Nötigung, sie auch in solchen Fragen zu erheben, die mit den Gegenständen seiner Forschung nur in loserem Zusammenhang standen. So ward er zu einem Gewissensrat, dessen Worte in der breiteren Öffentlichkeit eine gute Statt fanden und Fühlen, Werten, Meinen weithin mitbestimmen halfen. Freilich ist von da bis zu Vorsätzen und von Vorsätzen bis zu Taten noch ein weiter Schritt. Aber wir können doch unserm Volk nur dringend wünschen, dass ihm viel solche Seelsorger erstehn, sein Gewissen wach zu halten und zu schärfen, Männer wie er, von gleich unbestechlicher Wahrheitsliebe, starkem Gerechtigkeitsgefühl, idealem, lauterem Sinn und sittlichem Ernst der Lebensauffassung.

Seiner litterarischen Tätigkeit als Ganzem kann man nur gerecht werden, wenn man sie aus dem doppelten Gesichtspunkte des Forschers und des Lehrers betrachtet. Kritiker haben ihm vorgeworfen, dass er die Probleme nicht immer in ihrer ganzen Tiefe und Schärfe fasse, dass er gern harmonisiere und über wichtige Unterschiede und Gegensätze als unwesentlich hinwegsehe; sie haben ihm einen schweren Makel anzuhängen gemeint, indem sie ihn als Popularphilosophen bezeichneten, und haben geglaubt, damit sei über seine Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit das Verdikt gefällt.

Sie täuschten sich: in Paulsen steckte sicher ebensoviel echter Forschergeist wie in ihnen. Aber daneben allerdings auch noch etwas Anderes: der Drang und die Gabe, Probleme und Resultate der Wissenschaft der Allgemeinheit oder wenigstens der Gesammtheit der Gebildeten zugänglich zu machen. Das ist aber nicht möglich, ohne dass das pädagogische Interesse dem rein wissenschaftlichem bis zu einem gewissen Grade Abbruch tut. Genauer: was gegeben wird, soll und muss zwar von wissenschaftlichem Geist durchdrungen und wissenschaftlich haltbar sein; aber es ist nicht möglich, die ganze Wissenschaft zu geben. Der Vergleich mit den schematischen Darstellungen komplizierter Gebirgszüge oder Flussläufe im Geographieunterricht liegt nahe.

Und wenn der Blick sich so vor allem auf die grossen Züge und die charakteristischen Merkmale richtet, wird er leicht geneigt werden, manches als unwesentlich zu betrachten und manche Unterschiede zu vernachlässigen, die dem, dessen Auge nur einen kleinen Kreis umspannt, in ihm aber mit mikroskopischer Schärfe sieht, als die Hauptsache oder mindestens als etwas sehr Wesentliches erscheinen.

Wissenschaft für ein grösseres Publikum kann und soll also nicht das leisten, was von einer Wissenschaft verlangt wird, die sich nur an die engeren Fachgenossen wendet. Aber darum hat diese kein Recht, auf jene herabzusehn. Auch jene ist unentbehrlich, nicht nur um derer willen, denen sie geben möchte, sondern auch der strengen Wissenschaft selbst wegen. In der letzteren Interesse liegt es, dass sie lerne, Vielen verständlich zu reden, dass sie weiteren Kreisen einen Einblick in ihre Methoden und Probleme gewähre und sie für sich gewinne, damit so in steigendem Maasse ihre Errungenschaften Gesamtgut werden und der Begriff einer echt humanen Allgemeinbildung immer mehr aufhöre, ein blosser Begriff zu sein. Gilt das von allen Wissenschaften, so ganz besonders von der Philosophie, welche die selbstverständliche Grundlage einer solchen Allgemeinbildung sein müsste. Sie hat es darum in ganz besonderem Maasse nötig, dass ihre Fachmänner nicht nur Fachmänner bleiben.

Von diesem Gesichtspunkt aus muss man Paulsens litterarische Tätigkeit betrachten: dann wird man es ihm nicht zum Vorwurf machen können, dass er es nicht verschmähte, auch als Popularphilosoph zu reden; man wird es ihm danken müssen, auch gerade im Namen der Philosophie. Und ohne Zweifel ist es oft sehr viel leichter, dicke gelehrte Bücher zu schreiben, als ein Werk, das Tausenden ans Herz greift und ihnen Einsichten nahebringt, die als fermenta cognitionis ihrem Denken einen entschiedenen Anstoss und möglicherweise eine ganz andere Richtung geben. Um den richtigen Maasstab zu finden, und zu erkennen, wie hoch Paulsen auch als Popularphilosoph steht, braucht man nur seine betreffenden Schriften mit anderen Werken ähnlicher Tendenz zu vergleichen oder auch mit den Werken der Popularphilosophen des 18. Jahrhunderts.

Aber, wie gesagt, er war durchaus nicht nur Popularphilosoph und Lehrer, er war auch ein echter Forscher. Als solcher greift er die Probleme an der Wurzel an und findet neue Wege

Ich begnüge mich, auf zweierlei hinzuweisen: einerseits auf seine Arbeiten zur Geschichte des Schulwesens, vor allem auf die Geschichte des gelehrten Unterrichts (1885, 2. Aufl., in 2 Bänden 1896), das erste derartige Werk, das den Ehrennamen einer Geschichte wirklich verdient, grosszügige Auffassung mit sorgsamster Vertiefung in das Detail und staunenswerter Beherrschung des Riesenmaterials vereinend, von seltner Kunst in der Charakteristik und plastischen Darstellung von Zeiten, Personen, geistigen Bewegungen. Anderseits auf seine Arbeiten über Kant. Sein erstes grösseres wissenschaftliches Werk, zugleich seine Habilitationsschrift, war der „Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie“ (1875), der, meisterhaft in der Gedankenentwicklung und eindrucksvoll in der Beweisführung, zuerst das Dunkel lichtete, das (trotz Kuno Fischer) über den vorkritischen Schriften Kants lagerte. Durch die ganzen Jahre seiner akademischen Tätigkeit zog sich dann die Beschäftigung mit Kant und der Kantlitteratur hin. Und als reife Frucht dieser Studien erschien 1898 sein Kant in Frommanns Klassikern der Philosophie (4. Aufl. 1904). Auf den Streit der Meinungen einzugehn, den dieses Buch erregte, kann nicht Aufgabe dieser kurzen Gedenkworte sein, die nichts wollen, als dem Freund und Meister einen Scheidegruss über Tod und Grab nachrufen und sein geistiges Bild zeichnen, wie es mir vor der Seele schwebt.

Sein bleibendes Verdienst um die Kantforschung scheint mir darin zu bestehen, dass er zu einer Zeit, wo sie Gefahr lief, in Detailarbeit und Kleinigkeitskrämerei zu verkommen, und wo über all den Analysen und Erläuterungen einzelner Teile die Totalauffassung des Systems zu verkümmern drohte, von streng historischem Standpunkt aus ein psychologisch glaubhaftes Gesamtbild von Kants Geist und Werk entwarf.

Seine historische Denkart bewahrte ihn vor dem Grundfehler, an dem ein grosser Teil der Kantianer auch heute noch krankt: vor der Verquickung geschichtlicher Forschung mit aktueller Verwertung. Dass die erste unter der zweiten leidet, ist fast eine innere Notwendigkeit. In dem Bedürfnis, Kant zum Kronzeugen für die eigenen Ansichten anzurufen, werden diese kunstvoll oder gewaltsam in seine Werke hineininterpretiert. Die Folge ist eine unbewusste Geschichtsfälschung, die gerade darum, weil sie unwissentlich geschieht und mit Überzeugung und Begeisterung als

die allein richtige Auffassung vertreten wird, verheerend wirkt. Paulsens Ziel war nicht: Kant für sich und seine eigenen Meinungen zu reklamieren, sondern nur: ihn zu begreifen, wie er ward, was er war und was er wollte. Und so wurde es möglich, dass er uns als schliessliches Resultat seiner jahrelangen Bemühungen nicht irgend einen selbstgemachten oder willkürlich zurechtgestutzten Kant schenkte, sondern den wirklichen alten lieben Kant mit all seinen Besonderheiten, Widersprüchen und Inkonsequenzen.

Ein Weiteres noch unterstützte ihn dabei: er war von der Einsicht durchdrungen, dass auch Philosophen nicht blosse Denkmaschinen sind, sondern zugleich, oder besser: vor allem, lebendige Menschen, deren Gemüt und Charakter in allen Weltanschauungsfragen das entscheidende Wort zukommt, deren ursprünglicher Denkhabitus sich auch inmitten strenger Wissenschaft zur Geltung bringt, indem er gewisse Bedürfnisse mit sich führt, die abstrakt formuliert als unbewiesene Prämissen dem System zu Grunde liegen. Von dieser Einsicht aus hat Paulsen, um Kants Entwicklung und Ansichten begreiflich zu machen, nicht nur logisch-sachliche Motive, sondern auch emotionale Faktoren herbeigezogen und, indem er die einzelnen Lehren mit der ganzen Persönlichkeit in Verbindung brachte und aus ihr ableitete, der psychologischen Auffassung ihr Recht werden lassen. — — —

Jetzt ist die Feder der matten Hand entsunken. Die beredten Augen, so gütigen und doch so festen Blickes, sind für immer geschlossen. Er ruht von seiner Arbeit. Aber sein Werk wird bleiben.

Das Verhältnis des Pragmatismus zu Kant.

Von Theodor Lorenz-Ightham (Kent).

I. Zur geschichtlichen Orientierung.

Seitdem die Kantische Philosophie sich in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts die Stellung zurückeroberte, aus der sie durch den von Hegel auf den Thron gesetzten absoluten Rationalismus zeitweilig verdrängt worden war, ist wohl kaum ein nennenswertes philosophisches Gedankensystem ins Dasein getreten, das sich nicht auf die eine oder andere Weise an ihr zu messen oder messen zu lassen, wenn nicht gar ausdrücklich mit ihr auseinanderzusetzen gehabt hätte. Sieht man von den strengeren Kantianern ab, so darf man vielleicht sagen, dass die meisten Denker, die mehr oder weniger positive Beziehungen zu Kant für sich in Anspruch nehmen durften, dabei weniger an das dachten, worauf Kant selbst so grossen Wert legte: seine im Interesse des Rationalismus unternommene Rettung einer Erkenntnis aus reiner Vernunft ohne Erfahrung. Gegenüber seinem Apriorismus der reinen Anschauungs- und Verstandesformen verschanzten sich diese Denker vielmehr auf einem empirizistischen Standpunkte. Während aber bisher der Empirizismus hinsichtlich der in der „transscendentalen Ästhetik“ und der „transscendentalen Analytik“ behandelten Probleme gern auf David Hume und seine Vorgänger zurückwies, d. h. meist an diesen Problemen vorbeiging, hat er in seiner jüngsten Entwicklungsform, wie sie jetzt vor uns liegt, ein viel lebensvolleres und in gewissem Sinne auch positiveres inneres Verhältnis zu diesen Hauptfragen des Kantischen Denkens gewonnen. Denn dass der Pragmatismus, die philosophische Bewegung, die in diesem ersten Jahrzehnt des zwanzigsten Jahrhunderts die allgemeine Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt wie kaum eine andere, eine neue Phase des Empirizismus bildet, ja dass er die urwüchsigste Entwicklungsform

des Empirizismus darstellt, in der wir ihn je kennen gelernt haben, darüber kann kein Zweifel sein.

Der Pragmatismus besitzt in dieser seiner Rolle eines konsequenten Empirizismus die frische Kraft einer geistigen Reaktionsbewegung gegen den lastenden Druck versteinerter Überlieferungen und hätte keinen günstigeren Nährboden finden können als in der sprudelnden Lebendigkeit des modernen Amerikaners. In der Person Hegels war es dem Rationalismus zeitweilig gelungen, den von Kant zwischen ihm und dem Empirizismus gefällten Schiedsspruch umzustürzen und sich die Alleinherrschaft über die philosophische Welt anzumassen. In Deutschland war diese Herrschaft von verhältnismässig kurzer Dauer. An englischen und amerikanischen Universitäten dagegen gelang es der Hegelschen Philosophie, festeren Fuss zu fassen. Mannigfache Verhältnisse kamen dem entgegen, — nicht zum wenigsten wohl der Umstand, dass der Lehrbetrieb dort viel schulmässiger ist, als in Deutschland. Es liegt ja auf der Hand, dass die Gedanken eines Philosophen, der von dem Bewusstsein erfüllt ist, im Besitze der vollen und ganzen Wahrheit zu sein, sich einzigartig für eine solche Fortpflanzung eignen! Eben dies ist die Atmosphäre, in der sich der Pragmatismus entwickelt hat. In Amerika steht der bekannte Psycholog und frühere Professor an der Harvard-Universität William James an der Spitze der Bewegung; in England ist der Oxforder Dozent F. C. S. Schiller ihr Hauptvertreter.

Man könnte sagen: im Pragmatismus bewegt sich das philosophische Denken zunächst in der Richtung von Hegel zurück nach Kant hin, wird jedoch aus dieser Bahn abgelenkt, indem es einerseits von dem auch im Kritizismus enthaltenen starken rationalistischen Elemente abgestossen und andererseits von den Errungenschaften der modernen Psychologie angezogen wird. Jedenfalls aber kann niemand, der sich auch nur der oberflächlichsten Bekanntschaft mit Kant rühmen darf, den pragmatistischen Gedankengängen folgen, ohne dass ihm zum Bewusstsein kommt, wie sich dieselben fast durchaus innerhalb der Gedankenwelt oder doch der Welt der Probleme der drei „Kritiken“ Kants bewegen, und ohne dass ihm der Ausruf auf die Lippen tritt: Wie modern doch Kant auch heute noch ist! Es ist daher von vorn herein anzunehmen, dass der klärende Einfluss, wie ihn eine Beleuchtung vom Standpunkte der Kantischen Philosophie aus so oft schon auf neue Gedankenbildungen geltend ge-

macht hat, dem Pragmatismus in ganz hervorragendem Masse zugute kommen wird.[1])

II. Die praktische Vernunft.

Wer in das Verständnis des Pragmatismus eindringen will, wird stets am besten von dem Buche ausgehen, in dem James zuerst den Grundgedanken der neuen Theorie weiteren Kreisen verkündete, und das den Titel trägt „Der Wille zum Glauben“,[2]) — schon deshalb, weil neuen Gedanken in ihrer ersten Formulierung wohl immer die grösste und frischeste Kraft innewohnt. Allerdings wird dort, wie wir gleich näher sehen werden, eigentlich nur eine der beiden Hauptwurzeln der pragmatistischen Theorie in den Mittelpunkt der Erörterungen gestellt. Aber irre ich nicht, so ist gerade dieser etwas enger begrenzte Standpunkt in doppelter Weise geeignet, als Ausgangspunkt zu dienen. Einmal scheint er mir Aussenstehenden, und namentlich denen, die zum Kantischen Denken engere Beziehungen haben, am leichtesten zugänglich zu sein, und ferner lassen sich von ihm aus tiefere Einsichten in das weitere Gebiet des Pragmatismus gewinnen, als von irgend einem anderen.

Hier können wir nur die für uns in erster Hinsicht in Betracht kommenden Hauptgedanken des Buches herausgreifen. Dem ganzen zusammenhängenden Gedankengange eines Buches von William James durch eine Wiedergabe in gedrängter Form gerecht zu werden, wäre eine fast hoffnungslose Aufgabe. Seine Hauptstärke als Philosoph liegt in der Gabe, neue fruchtbare Ge-

---

[1]) Eine allgemeinere Darstellung des Pragmatismus habe ich unlängst in der „Internationalen Wochenschrift“ Bd. II, No. 29—31) gegeben und verweise umso lieber auf dieselbe, als mir beide im Texte genannten Hauptvertreter ihre Zustimmung zu meiner Interpretation kundgegeben haben.

[2]) William James, „The Will to Believe“, zuerst 1897 erschienen, die von mir selbst besorgte deutsche Ausgabe 1899. James hatte übrigens seinen pragmatistischen Standpunkt schon früher zum Ausdruck gebracht in den Abhandlungen „The Function of Cognition“ (1885 in der engl. Ztschr. „Mind“ erschienen) und „The Knowing of Things Together“ („Psychological Review“ II, 105). Der Ausdruck „Pragmatismus“ ist einem 1878 erschienenen Aufsatze von Charles Peirce entlehnt, — vgl. darüber meine frühere Abhandlung. Über den Gebrauch des Ausdrucks bei Kant s. u. (Abschnitt IV, am Ende).

danken hinzuwerfen, von selbstgewonnenen Standpunkten aus ein scharfes Licht auf prägnante konkrete Beispiele fallen zu lassen und so andere zum selbständigen Nachdenken wie zu systematischer Weiterbildung seiner Gedanken anzuregen. Die Form des Essays oder des Vortrags liegt ihm darum am nächsten. „Der Wille zum Glauben" ist eine Sammlung solcher Einzelabhandlungen und Gelegenheitsvorlesungen, und auch sein Buch über „Pragmatismus"[1]) ist aus einem populären Vortragskursus hervorgegangen.

Die Abhandlung über den „Willen zum Glauben", welche jene frühere Sammlung eröffnet und ihr den Namen giebt, ist, wie James selbst zusammenfassend sagt, „eine Verteidigung unseres Rechtes, uns auf den Standpunkt des Glaubens zu stellen, auch wenn unser rein logischer Intellekt sich nicht dazu gezwungen sieht". Sollen wir z. B. gegenüber der Frage, ob das Dasein einen religiösen Sinn hat, d. h. ob es einen Gott giebt, eine indifferente Haltung einnehmen und uns mit einem „Non liquet" begnügen, bis der theoretische Intellekt sichere Evidenz nach der einen oder anderen Seite erlangt hat? Oder sollen wir inzwischen der Gefühls- und Willensseite unseres Lebens, unserer praktischen Natur als handelnder Wesen die Entscheidung anvertrauen? Die Antwort ergiebt sich von selbst. Denn wenn wir uns entschliessen, vorläufig auf Evidenz zu warten, so kann dies nichts anderes bedeuten, als dass wir inzwischen so handeln, als sei die „religiöse Hypothese" nicht wahr. Schliesst aber dieses Handeln nicht auch den Glauben, dass sie nicht wahr ist, in sich? „Da der Glaube am Handeln gemessen wird, so untersagt uns der, welcher die Religion für wahr zu halten verbietet, notwendigerweise auch, zu handeln wie wir es tun würden, wenn wir sie für wahr hielten. Die ganze Verteidigung des religiösen Glaubens dreht sich um das Handeln. Wenn das Handeln, wie es von der religiösen Hypothese diktiert und inspiriert wird, sich auf keine Weise von dem unterscheidet, welches von der naturalistischen Hypothese

---

[1]) William James, „Pragmatism" 1907, in der von W. Jerusalem besorgten deutschen Ausgabe 1908. (Die englische Ausgabe hat 301 Seiten, wonach sich der Besitzer der mir nicht zur Hand befindlichen deutschen Ausgabe berechnen kann, wo er nach den zitierten Stellen zu suchen hat). — Polemische Auseinandersetzungen hat James letzthin vielfach im amerikanischen „Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods" veröffentlicht.

diktiert wird, dann ist der religiöse Glaube völlig überflüssig und wird besser ausgemerzt; ein Streit um seine Berechtigung ist dann nur ein Stück müssiger Spielerei, unwürdig ernster Geister."[1]) — In ähnlichem Geiste tritt James der Frage gegenüber, die den Titel des zweiten Essays bildet: „Ist das Leben wert, gelebt zu werden?" Basiert nicht auch hier der Glaube auf dem persönlichen Verhalten? Ein Hund, der, hilflos aufs Brett geschnallt, unter den Händen des Vivisektors Höllenpein im wahrsten Sinne des Wortes erleidet, würde sich wohl geduldiger in sein Los schicken, wenn in seinem armen Hundehirn ein Schimmer der Einsicht aufdämmern könnte, dass seine Qual in einer grösseren Welt, die ausserhalb seines geistigen Horizontes liegt, die herrlichsten Früchte zeitigt. Sollen wir den Glauben an eine noch umfassendere Welt, als es die unsere ist, einen Glauben, der uns die Bürde unseres eigenen Daseins tragen helfen könnte, als ein blosses „Vielleicht" abweisen und auf theoretische Gewissheit warten? Ginge es uns nicht, wie einem Alpenkletterer, der sich so verstiegen hat, dass nur noch ein furchtbarer Sprung ihn retten kann, und der nun, statt vertrauensvoll den Sprung zu wagen, sich durch Spekulationen über das „Vielleicht" entnerven liesse? In solchen Fällen bringt der Glaube seine eigene Bestätigung und Verwirklichung hervor: er „bewährt" sich und wird „wahr"! — Überhaupt lässt sich das „Rationalitätsgefühl" (dem der dritte Aufsatz gewidmet ist) durch eine rein theoretische Betrachtung nicht immer befriedigen. Es ist sehr wohl denkbar, dass man zwei Weltbilder ersinnen könnte, die den theoretischen Intellekt ebenso gleichmässig befriedigten wie etwa die doppelte Auslegung eines Streichquartetts, das man ja, rein theoretisch betrachtet, ebensowohl als ein „Gekratze von Pferdeschwänzen auf Katzendärmen" wie in den üblichen musikalischen Ausdrücken beschreiben könnte. Unsere Wahl zwischen zwei solchen den theoretischen Intellekt gleichmässig befriedigenden Weltbildern wird davon abhängen, in welche von beiden Welten wir selbst als wollende und handelnde Wesen am besten hineinpassen. „Überblicken wir das Gebiet der Geschichte und fragen uns, welche Züge allen grossen Epochen der Belebung und Ausbreitung des menschlichen Geistes gemeinsam sind, so finden wir

[1]) Diese Worte sind dann in verallgemeinerter Form zum Range einer wichtigen pragmatistischen Maxime erhoben worden, die besonders bei der Erwägung von Antinomien, wie den von Kant formulierten, in ihre Rechte tritt.

meiner Meinung nach einfach dies, dass sie durchweg dem Menschen vorgehalten haben: „„Das innerste Wesen der Dinge entspricht den Kräften, welche Du besitzt!““

Ich glaube nicht, dass mir die Leser dieser Zeitschrift bis hierher gefolgt sind, ohne an Kants „Primat“ der „praktischen Vernunft“ zu denken, der Kant in diesen letzten und höchsten Fragen, in denen sich die theoretische Vernunft ohnmächtig erwiesen hat, d. h. auf dem Gebiete des metaphysischen Glaubens, die Entscheidung überlässt. Die „praktische Vernunft“ und der „Wille zum Glauben“ stimmen darin überein, dass sie eine übersinnliche Welt als Grundbedingung des sittlichen Handelns postulieren. Freilich besteht zwischen dem Postulieren auf der einen und dem Postulieren auf der anderen Seite ein nicht zu übersehender Unterschied. Kants „Postulate der praktischen Vernunft“ beruhen auf der apriorischen Geltung des Sittengesetzes, insofern der Glaube an seine Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit den Glauben an die übersinnliche intelligible Welt in sich schliesst. Der postulierende Glaube des Pragmatismus dagegen stützt sich direkt auf das Handeln, in letzter Hinsicht natürlich gleichfalls auf das Handeln in seiner sittlichen Bedeutung. Er postuliert die übersinnliche Welt, weil das so entstehende Gesamtweltbild einer harmonischen Entfaltung der Willensseite unseres Wesens grösseren Spielraum gewährt und einer volleren Betätigung unserer Kräfte und Tüchtigkeiten freie Bahn schafft. Man könnte sagen: „der Wille zum Glauben“ und „der Primat der praktischen Vernunft“ stimmen überein, insofern sie dieselbe Tatsachengruppe in den Mittelpunkt des philosophischen Denkens rücken; aber jener betrachtet diese Tatsachen vom rationalistischen, dieser vom empirizistischen Standpunkte aus.

Der Pragmatismus verkörpert eben die in Frage stehende Lehre Kants, insoweit sie vom empirizistischen Denken überhaupt assimiliert werden kann. So war z. B. auch Friedrich Paulsen von seinem eigenen, sich gern an Kant orientierenden aber empirizistischen Standpunkte aus zu einer ganz analogen Anschauung gelangt. Man findet sie bereits in seinem 1881 in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Philosophie“ veröffentlichten Aufsatz „Was uns Kant sein kann?“ In seinem zuerst 1898 erschienenen Buche über Kant kam er dann auf ebendiese Frage zurück und nannte hier auch das Buch von James ausdrücklich als eine „vortreffliche Durchführung“ seines eigenen Gesichtspunktes. Insofern Kant

das Gebiet der theoretischen Vernunft einschränkte, um dem praktischen Glauben Platz zu machen, stehen Paulsen und James mit ihm durchaus auf einunddemselben Boden: beide verteidigen die Rechte eben dieses Glaubens gegenüber den Ansprüchen des Wissens. Die Weiterentwickelung des Pragmatismus bestand nun in der energischen Durchsetzung des Gedankens, dass der Glaube auch in dem Sinne primär ist, dass überhaupt alles Wissen erst aus ihm hervorgegangen ist, wie im nächsten Abschnitt näher gezeigt werden soll.

James selbst erwähnt Kant nicht in diesem Zusammenhange. Der moderne Amerikaner betrachtet es gewissermassen als sein Vorrecht, nicht zu sich selbst zu sagen: „Weh Dir, dass Du ein Enkel bist!“ Ich tue der Bedeutung der Worte Goethes hoffentlich nicht allzugrosse Gewalt an, wenn ich in demselben Sinne eines seiner Xenien hinzufüge: „Amerika, Du hast es besser, als unser Kontinent, das alte: Hast keine verfallene Schlösser und keine Basalte. Dich stört nicht im Innern zu lebendiger Zeit unnützes Erinnern und vergeblicher Streit.“ Der Wert, den deutsche Philosophen auf eine intime Kenntnis der Geschichte der Philosophie sowie auf die Hervorhebung aller einzelnen Abhängigkeits- und Verwandtschaftsverhältnisse legen, ist nicht nur eine starke, sondern auch eine schwache Seite des deutschen Denkens. Der in die Vergangenheit gerichtete Blick hemmt leicht die kräftige Entwicklung eines neuen Gedankens durch das Bewusstsein, dass er im Grunde ja nur die Neu-Ausgabe eines alten Gedankens darstelle. Dass James eine dem „Primat“ und den „Postulaten der Praktischen Vernunft“ verwandte Lehre verkündete, das wusste er selbst natürlich auch, als er den „Willen zum Glauben“ veröffentlichte. Aber mit der jugendfrischen Gegenwartskraft eines Bürgers der neuen Welt gab er ihr volle Freiheit, sich aus sich selbst heraus zu entwickeln. Vielleicht könnte sein Buch eben deshalb dazu dienen, diese Lehre Kants den zahlreichen Denkern näher zu bringer, die sich gerade durch diesen Teil seiner Philosophie abgestossen fühlen und geneigt sind, mit Heine darüber zu spotten.

III. Die theoretische Vernunft.

Wenn ich vorhin sagte, im „Willen zum Glauben“ sei eine der beiden Hauptwurzeln des Pragmatismus zu finden, so meinte

ich eben diesen Zweig, der in demselben Erdreich wurzelt wie Kants Lehre vom „Primat der praktischen Vernunft". Der andere Zweig lässt sich ganz analog durch eine Betrachtung des Verhältnisses des Pragmatismus zur Lehre Kants von der theoretischen Vernunft, wie sie in der „Kritik der reinen Vernunft" niedergelegt ist, zur Aufzeigung und Darstellung bringen. Ja, F. C. S. Schiller, der sich überhaupt der Beziehungen der neuen Erkenntnistheorie zu Kant lebendiger bewusst ist, als irgend ein anderer Pragmatist,[1]) hat diesen Teil derselben von vornherein mehr oder weniger in der Form einer Auseinandersetzung mit der kritischen Philosophie dargestellt.[2]) Hier mag ein Wort aus einer seiner späteren Schriften uns auf bequemer Brücke aus dem Reiche der praktischen Vernunft in das der theoretischen hinüberführen: „Ich bin überzeugt, dass Kant, wäre er 20 Jahre jünger gewesen, als ihm die Einsicht in das Wesen des Postulierens aufging, die Kritik der reinen Vernunft vom pragmatistischen Standpunkte aus umgearbeitet hätte."[3]) Es mag dahingestellt bleiben, ob eine Betrachtung des philosophischen Entwickelungsganges Kants, eine Erwägung der Interessen, denen er durch seine Kritik der reinen Vernunft zu dienen suchte, und denen zuliebe er sich von seinen ursprünglichen empiristischen Neigungen lossagte, eine solche Vermutung rechtfertigt. Aber das Verhältnis des Pragmatismus zur ersten Kritik könnte nicht klarer ausgedrückt werden.

Nach allem Bisherigen braucht kaum noch gesagt zu werden, dass der Teil derselben, dem der Pragmatismus feindlich gegenübersteht, in den Abschnitten zu suchen ist, in denen Kant die Streitfrage zwischen Rationalismus und Empirizismus grossenteils zu

---

[1]) Ich möchte mich durchaus gegen den mehrfach gebrauchten Ausdruck „Pragmatiker" wenden: man unterscheidet doch auch zwischen „Empirikern" und „Empirizisten". Den Ausdruck „Pragmatizismus" (im Unterschied von „Pragmatismus") nimmt Peirce für seinen spezielleren Standpunkt in Anspruch. Näheres darüber in meiner früheren Abhandlung.

[2]) F. C. S. Schiller, „Axioms as Postulates" in dem von H. Sturt veröffentlichten Sammelwerke „Personal Idealism", 1902. — Eine Anzahl kürzerer, grossenteils polemischer Abhandlungen hat Schiller vereint in den zwei Bänden „Humanism" (1903) und „Studies in Humanism" (1907). Ich zitiere diese 3 Schriften als „Axioms", „Humanism" und „Studies". Über das Verhältnis zwischen Pragmatismus und Humanismus vgl. meine frühere Abhandlung.

[3]) Schiller, „Studies", S. 127 Anm.

Ungunsten des letzteren entscheidet, also in der „transscendentalen Ästhetik“ und der „transscendentalen Analytik“. Die reinen Anschauungsformen des Raumes und der Zeit sowie die Verstandeskategorien, welche die reine theoretische Vernunft dem ihr durch die Sinnlichkeit gelieferten Stoffe als ihren eigenen apriorischen Besitz aufprägt, bilden den Gegenstand der pragmatistischen Angriffe. Schiller sucht in seiner Abhandlung „Axioms as Postulates“ zu zeigen, wie man die Annahme eines solchen apriorischen Vernunftbesitzes vermeiden kann, indem man sie durch den Begriff des Postulierens ersetzt, dessen sich Kant selbst hinsichtlich der „praktischen Vernunft“ bediente.

Eigentlich, so sagt der Pragmatismus, ist überhaupt alles Erkennen ein Postulieren, wobei die Postulate in dem Grade für wahr gehalten werden, in dem sie sich durch die Erfahrung, d. h. im Gebrauche „bewähren“. Wir sehen dies deutlich, wenn wir den Blick auf die vorrückende Grenzlinie der wachsenden menschlichen Erkenntnis lenken und so die Wahrheit im Werden beobachten. Es ist bekannt, dass neue wissenschaftliche Wahrheiten als Hypothesen zur Welt kommen. Was anderes ist aber eine Hypothese als ein Postulat? Die Beobachtung einer Tatsachengruppe veranlasst uns, ein allgemeines Gesetz zu postulieren, das wir dann als eine gesicherte Wahrheit betrachten, wenn es sich im erfahrungsmässigen Gebrauche und vor allem im planmässigen Experiment bestätigt. Der Pragmatismus behauptet nun, dass das menschliche Erkennen vom ersten Anfang an auf diesem Wege gegangen ist, auf dem wir es noch heute weiterschreiten sehen. Er vertritt die Ansicht, dass die ganze Umarbeitung des als unmittelbarer und unanalysierter Bewusstseinsinhalt gegebenen Stoffes zu einer geordneten Welt von den ersten Stufen menschlicher Geistestätigkeit an derselben Methode gefolgt ist. Freilich war auf dem primitivsten Niveau dieses Postulieren im Vergleich zu der klar begrifflich gefassten wissenschaftlichen Hypothesenbildung nicht viel mehr als ein tastendes Probieren neuer Allgemeinvorstellungen auf ihre Verwendbarkeit für die Herstellung einer geordneten Wirklichkeit. Auch die Vorstellungen des sogenannten Gemeinsinns *(common sense)* wie „Ding“, „Substanz“ und „Attribute“, „Ursache“ und „Wirkung“, „Körper“ und „Geist“, und, wie aus diesen Beispielen schon ersichtlich ist, auch die „Kategorien“ Kants entstanden auf diesem Wege. Sie wurden zunächst als Prinzipien für die Erfassung und Ordnung des unmittelbar

gegebenen Wirklichkeits-Stoffes postuliert, d. h. als Hypothesen aufgestellt, wenn auch die Begriffe des Postulates und der Hypothese noch nicht abstrakt formuliert waren. Jede erneute Bestätigung, die eine Hypothese in der Erfahrung findet, bringt sie dem Range einer gesicherten Wahrheit näher: jede neue „Bewährung" verhärtet das ursprüngliche Glauben zum Wissen! Diese Gemeinvorstellungen und Kategorien haben nun seit unvordenklicher Zeit dazu gedient, eine geordnete Wirklichkeit herzustellen und haben sich durch ungezählte Generationen hindurch immer aufs neue „bewährt". Kein Wunder, dass sie schliesslich als ein von aller Erfahrung unabhängiger Besitz der reinen Vernunft betrachtet wurden! In Wahrheit aber ist der Unterschied zwischen diesen gesichertsten Wahrheiten und der gewagtesten Hypothese nur ein gradueller. Sie unterscheiden sich von einander — wie von „ihren ärmsten Verwandten in der Gestalt menschlicher Wünsche" — „nicht in der Art ihrer Entstehung, sondern durch ihr Alter, durch den Umfang ihrer Brauchbarkeit, durch die Quantität und Qualität der Bestätigung, die sie im Verlaufe der Erfahrung gefunden haben, kurz, durch ihr Wirken, nicht durch ihren Ursprung".[1]) — So sind alle diese Kategorien schliesslich weiter nichts als „eine Sammlung ungewöhnlich erfolgreicher Hypothesen". Sie mögen „von prähistorischen Genies entdeckt worden sein, deren Namen in die Nacht der Vergangenheit untergetaucht sind. Sie mögen durch die unmittelbaren Erfahrungstatsachen, die in sie hineinpassten, bestätigt worden sein und sich dann schrittweise von Tatsache zu Tatsache, von einem Menschen zum andern ausgebreitet haben, bis nunmehr unsere ganze Sprache auf ihnen beruht, sodass wir gar nicht mehr ungezwungen in irgendwelchen andern Ausdrücken denken können."[2])

Die ursprüngliche Daseinsform alles und jedes Wissens, auch des sichersten und nach Kant von aller Erfahrung unabhängigen, ist also hiernach das Glauben. Hatte Kant neben dem Wissen Raum für das Glauben geschaffen so wird nun dem Glauben vom Pragmatismus das ganze Gebiet des Erkennens zugewiesen, insofern von einem Wissen eigentlich nur noch im Sinne eines Glaubens geredet werden kann, das durch den Erfahrungsverlauf bestätigt worden ist.

[1]) Schiller, Axioms, S. 92.

[2]) James, Pragmatism, S. 182 und 193.

In noch anderem Sinne gewinnt im Pragmatismus der „Primat der praktischen Vernunft“ eine von Kant selbst nicht geahnte und gewollte Bedeutung. Ich lasse Schiller reden: „Wenn die praktische Vernunft wirklich die höhere ist, wenn sie wirklich das Recht hat, zu postulieren, und wenn ethische Postulate wirklich Gültigkeit haben, dann ergiebt sich für uns hieraus tatsächlich viel mehr, als Kant dachte. Denn es muss dann zugegeben werden,dass das Postulieren imstande ist, zum Erkennen zu führen, ja dass es vielleicht selbst ein Erkennen darstellt, und der Gedanke drängt sich uns auf, dass es die eigentliche Grundlage der Erkenntnis bildet. Denn das Postulieren kann natürlich nicht auf das Gebiet der Ethik beschränkt werden. Hat das Prinzip überhaupt Geltung, so muss es verallgemeinert und durchweg auf die Organisations-Prinzipien unseres Lebens angewandt werden. In diesem Falle wird die theoretische Vernunft unfähig gemacht, der praktischen den Vorrang streitig zu machen, insofern sie von dieser absorbiert wird und sich als eine sekundäre Bildung erweist. So ist das Postulieren entweder überhaupt nicht gültig, oder es bildet das Fundament des gesamten theoretischen Oberbaues.“[1]) — „Worauf wir wirklich ausgehen, das ist die Überwindung des Gegensatzes zwischen Theorie und Praxis, die Vereinheitlichung des menschlichen Lebens durch Hervorhebung der sich überall geltend machenden Zielstrebigkeit des menschlichen Verhaltens“.[2])

Ein anderer und nicht minder wichtiger Vergleichungspunkt, der sich uns aufdrängt, ist der folgende. Kritizismus und Pragmatismus sind darin einig, dass wir die Wirklichkeit, die wir erkennen, grossenteils selbst machen. Wenn Kant fragte: „Wie sind synthetische Erkenntnisse a priori möglich?“ so lief seine Antwort eben darauf hinaus, dass wir den Teil der Wirklichkeit aus reiner Vernunft, d. h. ohne Erfahrung, erkennen, den wir selbst machen. Auch der Pragmatismus vertritt die Ansicht, dass wir, von den unmittelbar gegebenen Tatsachen ausgehend, die geordnete Wirklichkeit schrittweise konstruieren, indem wir eine Hypothese nach der andern als Ordnungs-Prinzip postulieren. Schiller weist auf die Verwandtschaft hin: „Alle Einzelheiten der Operationen, vermittelst deren unser Denken die Wirklichkeit aufbaut, von Kant

[1]) Schiller, „Axioms“, S. 90.
[2]) Schiller, „Studies“, S. 128.

zu übernehmen, ist ein Kunststück, das bisher noch keiner seiner Schüler fertig gebracht hat, und das zweifellos unmöglich ist. Aber sein Grundprinzip ist gesund: unsere Wirklichkeit wird grossenteils von uns selbst gemacht."[1]) James ist eher geneigt, den Unterschied hervorzuheben. Er sagt: „Oberflächlich klingt dies der Ansicht Kants ähnlich. Aber zwischen Kategorien, die vom Himmel fielen, ehe noch der Naturverlauf begann, und Kategorien, die sich im Angesicht der Natur allmählich gestalteten, gähnt der ganze Abgrund zwischen Rationalismus und Empirizismus. Für den echten Kantianer wird sich Kant zu Schiller stets verhalten wie Hyperion zu einem Satyr."[2])

Schiller selbst geht den Unterschieden in seinen „Axioms as Postulates" im einzelnen nach.[3]) Er wendet sich gegen die Trennung von Form und Stoff der Erfahrung und verwirft den Aprioriismus der Form. Die Scheidung von Stoff und Form führt er auf die überlebte psychologische Theorie der getrennten Seelenvermögen und näher auf den Platonischen Dualismus von *αἴσθησις* und *νόησις* zurück. Zugleich hebt er hervor, dass diese ganze Anschauung mit Notwendigkeit auf eine andere ebenfalls überlebte psychologische Theorie hindrängt, nämlich auf den sogenannten Empfindungs-Atomismus, d. h. die Ansicht, dass ursprünglich ein Gewühl einzelner Empfindungen im Bewusstsein gegeben ist, welche erst vom Intellekt in einen geordneten Zusammenhang gebracht werden.

Was den Apriorismus anlangt, so fragt er: In welchem Sinne sollen die Kategorien „a priori" sein? Er meint, die Behauptung müsse entweder einen psychologischen oder einen logischen Sinn haben, denn wenn die Grenzen der Logik und der Psychologie richtig abgesteckt seien, so bleibe innerhalb des kognitiven Prozesses kein Gebiet mehr für eine besondere „Erkenntnistheorie" übrig. In logischem Sinne, so meint er nun weiter, könnte sich die Apriorität der Kantischen Anschauungsformen sowie seiner Kategorien also ihre ausschliessliche Geltung nur dann erweisen lassen, wenn die Erkenntnis der Wahrheit seiner Kategorientafel selbst eine apriorische Denknotwendigkeit darstellte. Selbst wenn sie sich nur durch den er-

---

[1]) Schiller, „Studies", S. 467.
[2]) James, „Pragmatism", S. 249.
[3]) Bes. S. 72 ff.

fahrungsmässigen Gebrauch vor allen möglichen anderen bestätigte, könnte man sie noch gelten lassen. Aber die immer erneuten Versuche der Schüler und Nachfolger Kants, sie abzuändern, beweisen in jedem Falle das Gegenteil!

Soll also das „a priori" in psychologischem Sinne verstanden werden? Dann müsste es zugleich ein zeitliches „a priori" sein, und von einem solchen vermag die psychologische Beobachtung nichts zu entdecken. Übrigens weisen ja auch die meisten Anhänger des Kritizismus, wie er sagt, jede „Befleckung" mit der Psychologie zurück: nicht ganz mit Recht, wie sein Hinweis auf die „Kreuzung" zwischen jenem „Platonischen Dualismus" und dem „Humeschen Empfindungs-Atomismus" zeigen wollte. Der Pragmatismus wendet sich gegen die Geringschätzung der Psychologie, wie sie vor allem bei Kants Nachfolgern der Hegelschen Observanz zu finden ist, und statuiert vielmehr die „Axiome" und mit ihnen die Kategorien sowie Raum und Zeit als psychologische Tatsachen, d. h. als Tatsachen, die nicht eine Lösung des Erkenntnisproblems enthalten, sondern selbst Gegenstand psychologischer Untersuchung sind.

Von diesem Standpunkte aus gesehen, kann es natürlich von vorn herein nicht eine einzige allein gültige Kategorientafel geben. „Ihre Zahl und ihre Natur muss von unserer Erfahrung und unserer psychischen Eigenart abhängen. Sie gehen von der menschlichen Persönlichkeit als ihrem Mittelpunkte aus, und der Dienst, den sie dieser gemeinsam durch Befriedigung ihrer Bedürfnisse leisten, verleiht ihnen Einheit genug, um uns von weiteren Versuchen, sie in künstliche Systeme zu zwängen, abzuhalten. Auch im besten Falle können ja solche Versuche nur dazu führen, eine Talmi-Deduktion der vernunftmässigen Notwendigkeit des tatsächlichen Bestandes herzustellen, während die Möglichkeit einer künftigen Weiterentwickelung ganz ausser Acht bleibt." [1])

Nun noch ein letztes. Die Methode des Postulierens bietet zugleich „eine alternative Erklärung zweier Eigenschaften dar, die seit Kant als unfehlbare Kennzeichen einer a priori gültigen Wahrheit geschätzt worden sind: ihrer Allgemeinheit und Notwendigkeit". Die letztere ist „einfach ein Ausdruck eines Be-

[1]) Schiller, „Axioms", S. 94.

dürfnisses unsererseits: wir brauchen das Postulat und müssen es deshalb haben als ein Mittel für unsere Zwecke". Und „wenn wir fordern, dass ein gewisses Prinzip gelten soll, so lassen wir natürlich diese Forderung sich auf alle einzelnen Fälle erstrecken ohne Rücksicht auf die Zeit: ob Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft".[1])

---

[1]) Ebenda S. 69 f. — Schiller untersucht in diesem Zusammenhange die Genesis verschiedener Kategorien. Äussere Rücksichten verbieten es mir leider, näher darauf einzugehen. In meiner früheren Abhandlung hatte ich „Raum" und „Kausalität" als typische Beispiele gewählt, um in der kürzesten mir erreichbaren Form Schillers Standpunkt anzudeuten. Ich setze diese Stelle zur Bequemlichkeit hierher.

„Kant leugnet bekanntlich, dass die Raumanschauung psychologisch gegeben oder logisch entwickelt ist. Demgegenüber weist Schiller darauf hin, dass Kants angeblich apriorische Raumanschauung in Wahrheit ein Bastard zwischen dem psychologischen und dem logischen Raume sei. Eigentlich aber, so führt er dann weiter aus, giebt es nicht zweierlei, sondern dreierlei Raum. Denn erstens haben wir den unmittelbar in der sinnlichen Gesichts-, Tast- und Bewegungsempfindung gegebenen Raum. Aus diesen Daten wird zweitens für die gewöhnlichen praktischen Zwecke des gemeinsamen Handelns der objektive Raum konstruiert, indem die Empfindungen der verschiedenen Sinne ineinander eingetragen werden. Drittens wird der begriffliche Raum entwickelt, der Raum der Geometrie, an den Kant in erster Linie denkt, wenn er ihn als apriorisch bezeichnet. Wäre er aber apriorisch, so könnte kein alternativer begrifflicher Raum neben ihm denkbar sein, wie das sehr wohl der Fall ist. Die euklidische Geometrie ist auf den Satz aufgebaut, dass die Winkel im Dreieck zwei Rechte betragen, was aber doch nur von ebenen Dreiecken gilt. Nichts hätte Euklid gehindert, von sphärischen Dreiecken auszugehen. Er tat es nicht, weil sich mit einer auf sie basierten Geometrie ihrer Kompliziertheit und Umständlichkeit halber nicht arbeiten liess. Er postulierte vielmehr das auf den Satz von den ebenen Dreiecken begründete geometrische System, weil es am geeignetsten ist, die uns in der sinnlichen Erfahrung gegebenen Daten zu ordnen und zu beherrschen. Seine Geometrie ist ‚wahr', weil sie sich durch Befriedigung dieses Bedürfnisses in überschwänglicher Weise ‚bewährt' hat. Denn stellen wir nicht mit ihrer Hilfe im engen Studierzimmer Berechnungen über die Dimensionen der fernsten Sonnensysteme an? Die Notwendigkeit aber, mit der die einzelnen Sätze auseinander folgen, ist von der Notwendigkeit logischer Schlussfolgerung nicht wesentlich unterschieden. — Ebenso wie der Raum ist auch die Kausalität ein Postulat. Jedes Ereignis soll eine Ursache haben, — zunächst weil wir imstande sein wollen, es hervorzurufen oder sein Eintreten zu hindern. Auch dieses Postulat „bewährt" sich durch seine ausserordentlich erfolgreiche Anwendung als Werkzeug zur Beherrschung der Erfahrungswelt."

IV. Der Wahrheitsbegriff.

Wenn wir nun das Verhältnis des Pragmatismus zur theoretischen Vernunft auf der einen und zur praktischen auf der andern Seite zu gleicher Zeit ins Auge fassen, so können wir von dem dadurch bezeichneten Standpunkte aus den intimsten Einblick in die innere Konstitution des vielberufenen pragmatistischen Wahrheitsbegriffes gewinnen, wie er letzthin fast überall im Mittelpunkte der Erörterungen gestanden hat.

Der Pragmatismus erkennt der praktischen Vernunft das Recht zu, für wahr zu halten, was sich durch seine „praktischen Konsequenzen" „bewährt", insofern es der Konstruktion eines Weltganzen dient, in das wir als fühlende, wollende und handelnde Wesen hineinpassen. Die theoretische Vernunft autorisiert er, für wahr zu halten, was sich durch seine „praktischen Konsequenzen" „bewährt", insofern es uns behilflich ist in unserem Bemühen, eine geordnete Welt herzustellen, die der Intellekt beherrschen kann, indem wir uns zwischen den „verschiedenen Teilen der Erfahrung auf begrifflich abgekürzten Wegen zurechtfinden können, anstatt der endlosen Aufeinanderfolge einzelner Erscheinungen nachgehen zu müssen."[1]) In diesem Sinne gilt es also allerdings für die theoretische ebensowohl wie für die praktische Vernunft, wenn wir eben „wahr" definieren als das, was sich durch seine „praktischen Konsequenzen" „bewährt", oder wenn wir mit James sagen: „Das Wahre ist das Zweckdienliche auf dem Gebiete unseres Denkens ebenso wie das sittlich Gute das Zweckdienliche auf dem Gebiete unseres Handelns ist, — wobei „zweckdienlich" fast in jedem Sinne zu verstehen ist, den das Wort haben kann."[2])

Bleibt aber nun nicht doch ein tiefgreifender Unterschied zwischen beiden Seiten bestehen? Wir mögen der praktischen Vernunft das Recht zuerkennen, in Fragen, die sich auf rein intellektuellem Boden nicht entscheiden lassen, die Lösung dadurch herbeizuführen, dass sie von zwei — rein intellektuell oder theoretisch betrachtet — gleich möglichen Weltbildern dasjenige postuliert, in welches unser Fühlen, Wollen und Handeln am besten hineinpasst. Hier würde also der praktische Glaube das lückenhafte Weltbild, wie es sich aus den von den Wissenschaften

---

[1]) James, „Pragmatism", S. 58.
[2]) James, „Pragmatism", S. 222.

festgestellten und geordneten einzelnen Tatsachen und Wahrheiten konstruieren lässt, ergänzen oder zu einem Ganzen abrunden. Wie aber steht es nun mit jener Feststellung und Ordnung selbst, mit der Konstruktion des Weltbildes bis zu dem Punkte, wo die praktische Vernunft in ihre Rechte tritt? Bewegen wir uns nicht hier wenigstes auf rein intellektuellem Boden, im Reiche der theoretischen Vernunft? Wir mögen ja weiter zugeben, dass auch hier die fortschreitende Erkenntnis sich in der Form des Postulierens, nämlich der Hypothesenbildung, bewegt, und dass dieses Postulieren, psychologisch betrachtet, einen Willensakt (im weitesten Sinne) darstellt. Auch dies mögen wir gelten lassen, dass sich die Hypothesen hier nicht weniger als im Gebiete der praktischen Vernunft durch ihre „praktischen Konsequenzen" bewähren oder zu Wahrheiten werden, wie das vorhin dargelegt wurde. Aber hat das Wort „praktisch", das sich im Gebiete der praktischen Vernunft ohne weiteres auf die Praxis bezog, hier nicht doch eine wesentlich andere Bedeutung? Liegt nicht, wie ich in meiner früheren Abhandlung gefragt hatte, dieser „praktische" Wert einer wissenschaftlichen Hypothese in den meisten, wenn nicht in allen Fällen, in ihrer Brauchbarkeit für eine nach immer grösserer Einfachheit und Einheitlichkeit strebende und wenigstens zunächst rein theoretische Interpretation und Konstruktion der Erfahrungswelt? Macht sich nicht der Intellekt hier vorübergehend von den Interessen des Willens frei? Vergisst er sie nicht zeitweilig oder abstrahiert er nicht mindestens von ihnen?

Indem ich diese Frage aussprach, hatte ich zugleich die Vermutung geäussert, dass die Pragmatisten mit dieser zwiefachen Interpretation ihrer Definition einverstanden sein würden. Aus manchen ihrer Äusserungen schien das ohne weiteres zu folgen.[1]) Jedenfalls aber erschien es mir unausweichlich, dass man im andern Falle zu der grotesken Auslegung der pragmatistischen Definition der Wahrheit gelangen müsste, wie sie bei manchen Kritikern der Bewegung zu finden oder mindestens zwischen den Zeilen zu lesen ist, und wonach der Pragmatismus das als „wahr" bezeichnen würde, was unseren „praktischen Interessen" im alltäglichen Sinne des Wortes dienlich ist! James hatte in seinem letzten Buche auf solche Kritiker hingewiesen: „Die Unbereit-

[1]) Vgl. z. B. das erste Zitat auf der vorigen Seite.

willigkeit einiger unserer Kritiker, in unsere Behauptungen einen andern als den denkbar einfältigsten Sinn hineinzulesen, legt ein schlechteres Zeugnis für ihre Einbildungskraft ab, als es mir sonst in der Geschichte der modernen Philosophie aufgestossen ist. Schiller sagt, wahr sei das, was erfolgreich ‚wirke'.[1]) Daraufhin traut man ihm zu, dass er die Verfikation auf die niedrigsten materiellen Nützlichkeitsprinzipien beschränkt! Dewey sagt, wahr sei, was ‚Befriedigung' gewähre. Daraufhin traut man ihm zu, dass er alles wahr nennt, was, wenn es wahr wäre, angenehm sein würde!"[2])

Zu meiner Genugtuung hat James gerade an diesem Punkte meine Interpretation des pragmatistischen Wahrheitsbegriffes ausdrücklich und im vollen Umfange anerkannt. Er sagt in einem an mich gerichteten Briefe: „Ihre Interpretation des Wortes ‚praktisch' entspricht genau dem Sinne, in dem ich das Wort gebrauche. Es erscheint mir unverzeihlich, dass die meisten Kritiker uns so ausgelegt haben, als hätten wir vom Begriffe der praktischen Wirkungen einer Vorstellung ihre Wirkungen auf andere Vorstellungen innerhalb des Bewusstseins ausgeschlossen!"[3]) Natürlich wird dadurch an der pragmatistischen Grundanschauung nichts geändert. Ich muss das in diesem Zusammenhange nochmals ganz kurz beleuchten und zwar diesmal vom evolutionistischen Standpunkte

[1]) „Erfolgreich wirke", im engl. Texte „works". Wir haben das Wort in diesem Sinne substantivisch in Uhrwerk: es wird von dem (glatten) Gange einer Maschinerie gebraucht und in übertragener Bedeutung von jeder Sache, die sich erfolgreich anwenden lässt.

[2]) James, „Pragmatism", S. 234. — John Dewey, Professor an der Columbia-Universität, wird von James als Hauptvertreter der in allem wesentlichen mit der pragmatistischen übereinstimmenden „instrumentalen" Wahrheitstheorie genannt. Vgl. über ihn, seine Schriften und seine Schule in Chicago einen sehr lehrreichen Aufsatz über die zeitgenössische amerikanische Philosophie, den Frank Thilly, Professor an der Cornell-Universität, unlängst in der Pariser „Revue de Métaphysique et de Morale" veröffentlicht hat. Dewey wird den von mir verteidigten Rechten der „theoretischen" Betrachtung am meisten gerecht, indem er, wie Thilly sagt, der praktischen „Befriedigung" eine „intellektuelle Befriedigung hinzufügt, die aus der Harmonie und Einheit der Erfahrung hervorgeht."

[3]) Ich möchte für Kant in Anspruch nehmen, dass er hier seiner alten Rolle als Klärer neuer Anschauungen wieder treu gewesen ist, da ich in meiner Formulierung des pragmatistischen Wahrheitsbegriffes von vornherein von seiner Scheidung in theoretische und praktische Vernunft ausgegangen war.

aus. Schon in seinem „Willen zum Glauben“ hatte nämlich James in der Abhandlung über „Das Rationalitätsgefühl“ geschrieben: „Es wird viel zu wenig anerkannt, wie sich der Intellekt ganz und gar aus praktischen Interessen aufbaut. Die Entwicklungstheorie fängt an, durch ihre Zurückführung aller Geistestätigkeit auf den Typus der Reflexhandlung sehr gute Dienste zu leisten. Die Erkenntnis ist nach dieser Anschauung nur ein flüchtiger Moment, ein an bestimmter Stelle ausgeführter Querschnitt eines Bewegungsvorgangs. Dass bei den niederen Lebewesen die Erkenntnis mehr sei, als eine Führerin zu angemessenem Handeln, wird niemand behaupten. Die Grundfrage bei Dingen, die zum ersten Male ins Bewusstsein treten, ist nicht die theoretische: ‚Was ist das?‘ sondern die praktische: ‚Halt! Wer da?‘ — oder besser, wie Horwicz es trefflich ausgedrückt hat: ‚Was fang ich an?‘ Bei all unseren Erörterungen über die Intelligenz der niederen Tiere besteht der einzige Prüfstein, den wir anwenden, in ihrem scheinbar zweckmässigen Handeln. Kurz, die Erkenntnis ist unvollkommen, so lange sie sich nicht in Handeln umsetzt; und wenn es auch wahr ist, dass die spätere Entwickelung des Geistes, die vermittelst des hypertrophen menschlichen Gehirns ihr Maximum erreicht, einen grossen Überschuss an rein theoretischer Tätigkeit über jener, die unmittelbar dem Handeln dient, entstehen lässt, so wird hierdurch doch jener frühere Anspruch nicht aufgehoben, sondern nur aufgeschoben, und das Handeln behauptet sein Recht nach wie vor.“ Die vorhin angeführte Stelle aus dem Briefe James' und der soeben wiedergegebene Absatz werfen gegenseitig so viel Licht aufeinander, dass es unnötig ist, weiteres hinzuzufügen. Auch braucht kaum noch darauf hingewiesen zu werden, dass wir uns hier nicht nur in evolutionistischen, sondern auch in Schopenhauerschen Gedankenkreisen bewegen.

Von viel grösserer Bedeutung ist für uns ein Ausspruch Kants, der von Schiller offenbar in ebendiesem Sinne ausgelegt wird. Schiller meint, Kant selbst habe den Pragmatismus durch einen Ausspruch begründet, an dem kein Pragmatist etwas auszusetzen haben könnte, nämlich durch seine Behauptung, dass „alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der spekulativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein voltständig ist.“[1])

[1]) Schiller, „Studies“, S. 128 Anm. — Vgl. Kants „Kritik der praktischen Vernunft“, Dialektik II, 3 am Ende.

Es darf aber doch nicht übersehen werden, dass Kant hier ausdrücklich nur von „reiner", d. h. „nach Prinzipien a priori urteilender" praktischer und spekulativer Vernunft redet: er giebt sich grosse Mühe, das ausser Zweifel zu stellen. Ungleich wichtiger erscheint mir eine andere Stelle, an der er die Rechte des praktischen Fürwahrhaltens weit über das Gebiet des moralischen Glaubens (also der reinen praktischen Vernunft) hinaus erweitert und auch geradezu von „pragmatischem Glauben" redet. Ich habe darauf zurückzukommen.

Nun sollte es mich allerdings nicht wundern, wenn unter den deutschen Lesern gar mancher sagte: „Wenn die abenteuerlichen Auslegungen, welche die pragmatistische Wahrheitstheorie hier und da gefunden hat, durchweg auf Missverständnissen beruhen, wenn alles darauf hinausläuft, dass die Wahrheit eines theoretischen Urteils darauf beruht, dass es uns in unserem Bestreben, die Welt der Erfahrung ordnend zu interpretieren, erfolgreich weiterführt, — wozu dann der viele Lärm um nichts?" In einem kleinen Buche z. B., dass mir gerade der Zufall in die Hand führt, nämlich der aus einem Volkshochschulkursus hervorgegangenen, also ganz populären „Einführung in die Philosophie" von Raoul Richter, lese ich auf S. 25: „Mit der Erfahrung und dem Denken harmonierende Urteile sind wahr, mit der Erfahrung und dem Denken disharmonierende Urteile sind falsch." Hier kann kaum von einem unüberbrückbaren Unterschiede von der pragmatistischen Theorie die Rede sein. Um die aggressive Energie, mit welcher der pragmatistische Wahrheitsbegriff verteidigt wird, verständlich zu finden, muss man sich eben gegenwärtig halten, dass der Pragmatismus in seiner gegenwärtigen Daseinsform in England und Amerika im wesentlichen eine polemische Rolle spielt, insofern er darauf ausgeht, die Beati Possidentes an den Universitäten jener Länder, d. h. die Vertreter eines hauptsächlich von Hegel inspirierten transscendentalen Idealismus, zu enttronen. Und so stellt eben auch der pragmatistische Wahrheitsbegriff einen Angriff auf den ihrigen dar. Dieser steht aber naturgemäss auch mit dem Kantischen in Zusammenhang, und das ist der Hauptgrund, warum ich im Rahmen der gegenwärtigen Abhandlung dieses ganze letzte Stück meines Weges gegangen bin.

In seiner „Kritik der reinen Vernunft" sagt Kant im dritten Abschnitt des „Kanons der reinen Vernunft", der überschrieben

ist „Vom Meinen, Wissen und Glauben“: „Wahrheit beruht auf der Übereinstimmung mit dem Objekte, in Ansehung dessen folglich die Urteile eines jeden Verstandes einstimmig sein müssen.“ — Die Schwierigkeit, die sich hier ergiebt, ist bekannt und liegt auf der Hand. Wie sollte z. B. jener Student in einem deutschen medizinischen Schulbeispiel, der, plötzlich von Halluzinationen heimgesucht, vor der Vorlesung seinen Nachbar auf einen auf dem Katheder liegenden Totenschädel aufmerksam machte (der in Wahrheit nicht vorhanden war), sein Urteil mit der Wirklichkeit vergleichen? Der Pragmatist würde sagen,[1]) das Urteil des Studenten sei, insofern er den Schädel wirklich sehe, eine Wahrheit, aber nur eine subjektive Wahrheit. Das eigentliche Problem bestehe in der Frage: Wie wird eine subjektive Wahrheit in eine objektive verwandelt? Zunächst, so wird er weiter sagen, hat sie sich zu bewähren dadurch, dass sie den Studenten befähigt, auf Grund seines Urteils erfolgreich zu handeln. Kann der Student den Totenschädel in die Hand nehmen und damit auf das Katheder klopfen? Ich weiss nicht, ob in diesem oder einem ähnlichen Falle ein entsprechendes Zusammenstimmen von Halluzinationen der verschiedenen Sinnesorgane möglich wäre. Aber wäre es auch der Fall, so würde doch dadurch die Wahrheit noch keine objektive geworden sein. Denn wenn der Pragmatist den Rechtstitel einer Wahrheit darin sieht, dass sie sich durch ihre Brauchbarkeit für die Konstruktion einer Welt bewährt, in der wir erfolgreich handeln können, so gehört dazu natürlich, dass wir gemeinsam mit den andern Menschen handeln können. Unser Student müsste im Stande sein, einen andern Menschen den Totenschädel aus seiner Hand empfangen zu lassen. „Um wirklich gesichert zu sein, muss eine Wahrheit mehr als eine bloss individuelle Wertung darstellen: sie muss soziale Anerkennung erlangen und sich in ein gemeinsames Eigentum verwandeln.“ [2])

Ob nicht der Pragmatismus den Satz für sich in Anspruch nehmen könnte, den Kant jenem vorhin angeführten unmittelbar folgen lässt? Kant fährt fort: „Der Probierstein des Fürwahrhaltens . . . ist also äusserlich die Möglichkeit, dasselbe mitzuteilen und das Fürwahrhalten für jedes andern Menschen Vernunft gültig zu befinden; denn alsdann ist wenigstens eine Vermutung (!), der

[1]) Vgl. Schiller, „Humanism“, S. 31 und 57; „Studies“, S. 34.
[2]) Schiller, „Humanism“, S. 58.

Grund der Einstimmung aller Urteile, ungeachtet der Verschiedenheit der Subjekte untereinander, werde auf dem gemeinschaftlichen Grunde, nämlich dem Objekte, beruhen, mit welchem sie daher alle zusammenstimmen und dadurch die Wahrheit des Urteils beweisen werden." Wird nicht hier das Kriterium Kants als eine blosse Vermutung aus dem tatsächlich benutzten pragmatistischen Kriterium abgeleitet?

Die Lehre von der Übereinstimmung mit dem Objekt als Wahrheitskriterium wurde dann weiter, wie gesagt, von der Terminologie Hegels beeinflusst, der vom Erkennen und von der Wahrheit in Ausdrücken redet wie etwa diesen, dass die Idee dem Objekt gegenübertritt, dass der Begriff sich in der Objektivität wiederfindet u. s. w. Ein ewiges System von Begriffen wird als absolute Wahrheit statuiert. So entwickelte sich in England und Amerika die vom Pragmatismus angegriffene Theorie, welche das Wesen der Wahrheit in einem abbildlichen Verhältnis sieht, sei es nun vom Standpunkte eines naiven Realismus oder von dem eines logischen Absolutismus aus.[1])

James behandelt ein Beispiel der ersteren Art. „Nach der allgemein üblichen Anschauung muss eine wahre Vorstellung *(idea)* eine Kopie ihrer Wirklichkeit sein. Gleich anderen allgemein üblichen Anschauungen folgt auch diese der Analogie der gewöhnlichsten Erfahrung. Unsere wahren Vorstellungen von sinnlich wahrnehmbaren Dingen sind in der Tat Kopien derselben. Schliessen Sie die Augen und denken Sie an jene Uhr dort an der Wand, dann erhalten Sie eben ein solches wahres Abbild oder eine Kopie ihres Zifferblattes. Aber ihre Vorstellung des Uhrwerkes ist — wenn Sie nicht etwa ein Uhrmacher sind — einer Kopie viel weniger verwandt, und doch lässt man sie gelten, da sie in keiner Weise mit der Wirklichkeit in Widerspruch gerät. Selbst wenn sie zu dem blossen Worte ‚Uhrwerk' zusammenschrumpfen sollte, leistet sie Ihnen noch gute Dienste; und wenn Sie von dem richtigen Gehen der Uhr reden, oder von der Elastizität der Uhrfeder, so ist es nicht leicht, zu sehen, wovon hier ihre Vorstellungen noch Kopien sein können."[2]) Worin also besteht die Wahrheit unserer Behauptung, das Ding dort an der Wand sei eine Uhr? Die von James selbst gegebene Antwort

[1]) Vgl. Schiller, „Studies", S. 181.
[2]) James, „Pragmatism", S. 199.

mag hier wiedergegeben sein, da sie zugleich die Erwiderung auf einige naheliegende Einwürfe in kürzester Form enthält: „Wir benutzen sie als Uhr und richten die Länge unserer Vorlesung danach ein. Die Verifikation unserer Annahme besteht hier darin, dass sie uns nicht zu Enttäuschung oder Widerspruch führt. Die Verifiabilität der Räder, der Gewichte und des Pendels ist ebensogut wie Verifikation. Auf jeden vollendeten Wahrheitsprozess kommen in unserem Leben ungezählte tausende, die in diesem embryonischen Zustande funktionieren. Sie weisen uns den Weg zur direkten Verifikation hin; sie führen uns in die Umgebung der Objekte, die sie ins Auge fassen; und geht dann alles einen harmonischen Gang, so sind wir so sicher, dass Verifikation möglich ist, dass wir auf sie verzichten, — und gewöhnlich giebt uns der ganze weitere Verlauf recht.“[1])

Man kann also, so meint James weiter, allerdings in gewissem Sinne sagen, die Wahrheit beruhe auf einer „Übereinstimmung“ mit der Wirklichkeit. Unter Wirklichkeit versteht er dabei 1. die im Wahrnehmungsverlauf gegebenen Tatsachen, 2. die zwischen ihnen bestehenden und aufzufindenden abstrakten Beziehungen, 3. den Vorrat bereits erworbener Wahrheiten. Jedoch darf man, so erläutert er, das „Übereinstimmen“ nicht als ein träges statisches Verhältnis auffassen: Wahrheit ist nicht etwas, das man „besitzt“ und getrost nach Hause trägt, sondern ein Prozess, — gleichviel also ob nur im Keime oder in voller Entfaltung. Das „Übereinstimmen“ einer Vorstellung mit der Wirklichkeit besteht vielmehr darin, dass sie „uns hilft, mit der Wirklichkeit oder dem, was darum und daran hängt, etwas anzufangen, sei es in praktischer oder intellektueller Hinsicht“, dass sie „unser Weiterkommen in keiner Weise vereitelt“ u. s. w.[2])

Natürlich ist damit zugleich gesagt, dass es für den Pragmatismus nur einzelne Wahrheiten giebt; er weis nichts von einer absoluten Wahrheit, von „der“ (wie James sagt: mit einem grossen Initialen W geschriebenen) Wahrheit.

Viele deutsche Leser werden daran Anstoss nehmen, dass hier überall von der Wahrheit einer „Vorstellung“ gesprochen wird. Das englische Wort „*idea*“ erscheint mir in der Tat sehr ungeeignet, wenn man Mehrdeutigkeiten aus dem Wege gehen

---

[1]) James, „Pragmatism“, S. 207.
[2]) James, „Pragmatism“, S. 213.

will. Locke wandte es zur Bezeichnung aller Bewusstseinsinhalte an (auch der Empfindungen); seit Hume wird es zur Bezeichnung der Vorstellungen (im Gegensatz zu Empfindungen oder Wahrnehmungen) gebraucht und hat ja auch, wenn es in einer rein psychologischen Untersuchung in diesem Sinne steht, nichts Bedenkliches. Dass es aber bei Auseinandersetzungen mit Hegelianern gefährlich werden könnte, scheint mir nicht zweifelhaft. Es kommt noch hinzu, dass *idea* im alltäglichen Gebrauche meist die Bedeutung „Ansicht" oder „Meinung" hat, also in den Begriff des „Urteils" übergeht. Ich weiss nicht, ob die Pragmatisten einen Grund sehen, weshalb sie nicht darauf bestehen, dass „wahr" und „falsch" Ausdrücke sind, die nur auf „Urteile" angewendet werden können, auf einzelne Urteile, d. h. psychische Akte einzelner Menschen. Der Pragmatist könnte ja etwa von der Definition Brentanos ausgehen, die das Wesen des „Urteilens" im Bejahen und Verneinen sieht, und könnte das Bejahen näher interpretieren als innere Bereitwilligkeit, auf Grund des vorliegenden Vorstellungskomplexes zu handeln oder zunächst weiterzudenken. Mir scheint, dass dies sowohl James' Behauptung, dass es nur einzelne Wahrheiten giebt, wie Schillers Ausspruch,. dass für uns alle Wahrheit „menschliche Wahrheit" ist,[1]) am klarsten zum Ausdruck bringen würde. Doch können wir hier den Wahrheitsbegriff nicht weiter verfolgen. Ich wollte nur darauf hinweisen, dass Kant selbst in der angeführten Stelle den Wahrheitsbegriff durchaus auf einzelne „Urteile" beschränkt.

Am interessantesten für unsere gegenwärtige Betrachtung sind nun aber in diesem Abschnitte über „Meinen, Wissen und Glauben" die Bemerkungen, die Kant über die Arten des „praktischen Glaubens" anfügt. Neben dem „moralischen" unterscheidet er einen „pragmatischen" (!) und einen „doktrinalen" Glauben. Der „pragmatische" Glaube wird auf diese Weise viel enger gefasst, als es der Sinn des modernen Pragmatismus erfordern würde. Andererseits aber wird durch diese Erweiterung des Begriffes des „praktischen Glaubens" über den des moralischen Glaubens hinaus doch eine grosse Annäherung an den pragmatistischen Standpunkt vollzogen. Das für den „pragmatischen Glauben" angeführte Beispiel ist charakteristisch. „Der Arzt muss bei einem Kranken, der in Gefahr ist, etwas tun, kennt aber die Krankheit nicht.

[1]) Schiller, „Studies", S. 182.

Er sieht auf die Erscheinungen und urteilt, weil er nichts Besseres weiss, es sei die Schwindsucht. Sein Glaube ist selbst in seinem eigenen Urteile bloss zufällig, ein anderer würde es vielleicht besser treffen." Es liegt auf der Hand, wie nahe sich diese Notwendigkeit eines Handelns, also einer Entschliessung und damit eines Glaubens nach der einen oder anderen Seite hin, mit pragmatistischen Gedankengängen berührt. Als ein Beispiel des „doktrinalen Glaubens" nennt Kant den Glauben an Zwecke in der Natur und einen zwecksetzenden Gott. „Denn ob ich gleich . . . gebunden bin, meiner Vernunft mich so zu bedienen, als ob alles bloss Natur sei, so ist doch die zweckmässige Einheit eine so grosse Bedingung der Anwendung der Vernunft auf die Natur, dass ich . . . sie gar nicht vorbeigehen kann." Und nun folgt im Anschluss hieran eine Stelle, die man fast ganz aus streng pragmatistischen Ausdrücken zusammengesetzt nennen könnte: „Der Ausgang meiner Versuche bestätigt auch so oft die Brauchbarkeit (!) dieser Voraussetzung, . . . dass ich viel zu wenig sage, wenn ich mein Fürwahrhalten bloss ein Meinen nennen wollte, sondern es kann selbst in diesem theoretischen Verhältnisse gesagt werden, dass ich festiglich an einen Gott glaube."

V. Teleologie und Vernunft-Ideen.

Es erübrigt noch, das Verhältnis des Pragmatismus zu den Kantischen Vernunft-Ideen etwas näher ins Auge zu fassen, und wir wollen dabei zunächst an die eben berührte Frage der Berechtigung der teleologischen Weltbetrachtung anknüpfen.

Wenn Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft" im „Anhang zur transscendentalen Dialektik" die Vernunft-Ideen im allgemeinen nicht als „konstitutive", sondern nur als „regulative" Prinzipien gelten liess, so hatte er dabei vor allem die teleologische Weltbetrachtung im Auge, wie aus der Wiederaufnahme dieses Gedankens in der „Kritik der Urteilskraft" erhellt. Er formuliert dort die Frage als Antinomie: ob alle Naturerscheinungen mechanisch zu erklären seien, oder ob für gewisse Naturprodukte die teleologische Erklärung erforderlich werde. (§ 70.) Wie die Antinomien der „Kritik der reinen Vernunft" löst Kant bekanntlich auch die vorliegende dadurch auf, dass er an die Stelle des *aut-aut* ein *et-et* setzt. Ein Widerspruch wäre es nur, wenn ich

die beiden Maximen als konstitutive Prinzipien gebrauchen, d. h. wenn ich behaupten wollte, 1. dass alle Erzeugung materieller Dinge bloss nach den Gesetzen mechanischer Kausalität möglich sei, und zugleich 2. dass einige materielle Dinge nur nach dem Kausalitätsgesetz der Endursachen erzeugt werden können. Dagegen ist es kein Widerspruch, wenn ich sage: „Ich soll jederzeit über dieselben nach dem Prinzip des blossen Mechanismus der Natur reflektieren und mithin diesem, soweit ich kann, nachforschen, weil, ohne ihn zum Grunde der Naturforschung zu legen, es gar keine eigentliche Naturerkenntnis geben kann. Dieser hindert nun die zweite Maxime bei gelegentlicher Veranlassung nicht, nämlich bei einigen Naturformen (und auf deren Veranlassung sogar der ganzen Natur), nach einem Prinzip zu spüren und über sie zu reflektieren, welches von der Erklärung nach dem Mechanism der Natur ganz verschieden ist, nämlich dem Prinzip der Endursachen“ (§ 70), — weil nämlich bei den Organismen der Teil nur durch die Erwägung des Zweckes des Ganzen verständlich wird (§ 65).

Hier tritt das Wesen der Antinomie als eines Widerstreites zwischen Postulaten im Sinne des Pragmatismus[1]) ganz deutlich zu Tage. Es handelt sich um Postulate in der Gestalt „regulativer“ oder methodologischer „Maximen“ unserer Weltbetrachtung. Die Naturwissenschaft fordert, dass die Kausalität des Mechanismus rein durchgeführt werde. Der reflektierende Intellekt fordert, dass die sporadisch sich nötig machende Betrachtung nach der Analogie unseres eigenen verstandesmässigen Handelns, d. h. des Handelns nach Zweckgedanken, auf die ganze Welt ausgedehnt werde. Freilich: „an einem und demselben Dinge der Natur lassen sich nicht beide Prinzipien, als Grundsätze der Erklärung (Deduktion) eines von dem andern, verknüpfen, d. h. als dogmatische und konstitutive Prinzipien der Natureinsicht für die bestimmende Urteilskraft vereinigen“ (§ 78). Wohl aber können wir die teleologische Betrachtung „zum allgemeinen Prinzip der reflektierenden Urteilskraft über das Naturganze (die Welt) annehmen“, indem wir diese Betrachtungsart, „den Mechanism, der andern, dem absichtlichen Technicism, unterordnen, welches nach dem transscendentalen Prinzip der Zweckmässigkeit der Natur ganz wohl geschehen darf“.

---

[1]) Schiller, „Axioms“, S. 129.

Ich lasse nun hier zum Vergleich ohne weiteren Kommentar zwei Stellen aus Schriften von Schiller und James wörtlich folgen. „In einem Sinne ist die Teleologie unzweifelhaft ein Postulat von höchster Bedeutsamkeit. Bei der Interpretation der Natur müssen wir stets eine gewisse Gleichartigkeit zwischen der Natur und der menschlichen Natur annehmen, mangels deren die letztere ausser stande wäre, jene zu verstehen. So ist die menschliche Natur der einzige Schlüssel zum Verständnis der Natur überhaupt, den wir besitzen . . . Nun ist die menschliche Natur, insofern sie ‚rational' ist, auch teleologisch: sie verfolgt Zwecke, die ihr vernünftig und wünschenswert scheinen, und sie hat die Tendenz, eine immer systematischere Zielstrebigkeit an den Tag zu legen, je höher sie sich entfaltet. Natürlich müssen wir daher versuchen, dieses zweckmässige Handeln im ganzen Gebiete der Natur wiederzufinden, oder wenn das misslingt, die wirksamste Annäherung daran zu erreichen, die uns möglich ist. Hinsichtlich der Handlungen unserer Mitmenschen nun, ja, in Bezug auf das ganze tierische Leben, ist die volle Anerkennung der Teleologie nicht nur tunlich, sondern tatsächlich unvermeidlich. Hinsichtlich der andern Naturgebiete aber, ja, hinsichtlich der Natur als eines Ganzen, hat sich die moderne Wissenschaft darauf festgelegt, dass mit teleologischen Erklärungen gegenwärtig nichts zu machen sei, und dass sie daher ‚unwissenschaftlich' seien. Das Ideal der wissenschaftlichen Erklärung ist die ‚mechanische', und diese wird im anti-teleologischen Sinne verstanden. Soweit bleibt also die Teleologie ein Postulat, dessen Durchführung oder Umgestaltung zu einem Axiom biologischer oder physikalischer Forschung nicht möglich ist. Die Lage ist bedauerlich, aber nicht hoffnungslos. Denn . . . die anti-teleologische Tendenz der Naturwissenschaft ist grossenteils dem verkehrten Gebrauche zuzuschreiben, den Anhänger der teleologischen Betrachtung von ihrem Postulate gemacht haben. Anstatt es als eine Methode zu gebrauchen, um mit ihrer Hilfe die komplizierten Verhältnisse der Wirklichkeit zu verstehen, haben sie es zu einem *ἀργὸς λόγος* gemacht, das aller weiteren Forschung den Weg verlegte" u. s. w. — Soweit Schiller.[1]) Und James weist wiederholt darauf hin, dass Teleo-

[1]) Schiller, „Axioms", S. 118—119. — Vgl. hiermit die Fassung, in der Friedrich Paulsen in seinem Buche über Kant (in der 1. Aufl., S. 224 f.) den Gedanken Kants aus dessen „peinlicher Verklausulierung" herauslöst: „Die menschliche Vernunft kann nicht umhin, wie ihre logische Natur, so ihre

logie und Mechanismus einander nicht notwendig widersprechen, insofern ja der Mechanismus beabsichtigt sein könne. Das zu bestreiten, meint er, wäre ebenso gut als zu sagen: „Meine Schuhe sind offenbar zu dem Zwecke gemacht, an meine Füsse zu passen; daher ist es unmöglich, dass sie durch eine mechanische Maschinerie erzeugt worden sind!“[1]) Er ordnet also in der Tat, wie Kant sagte, den „Mechanism“ dem „absichtlichen Technicism“ unter!

Ein anderer damit zusammenhängender Punkt ist aber nun von höchster Wichtigkeit. Schiller hebt vom pragmatistischen Standpunkte aus mit Recht hervor, dass ja die Kategorien und mit ihnen die der mechanischen Kausalität selbst auf teleologischem Wege erzeugt seien: es sind „Methoden, die wir erprobt und leistungsfähig befunden haben; . . . sie sind durch und durch von menschlicher Zielstrebigkeit durchdrungen und beweisen, dass die Natur, soweit wir erprobt haben, unseren Gedanken und Wünschen angemessen und anthropomorphisch genug ist, um mechanisch zu sein. Indem sie mechanisch ist, arbeitet sie uns, wie James sagt, in die Hände und giebt zu, dass sie wenigstens insofern verständlich und teleologisch ist“.[2]) — Auch bei Kant spielt die Betrachtung dieses Zweckmässigkeitsverhältnisses zwischen den Kategorien als den Formen des reinen Verstandes und dem einfach gegebenen also aus ganz fremder Quelle stammenden Inhalte der Erfahrung eine bedeut-

---

teleologische Auffassung in die Dinge hineinzutragen. Sie mag sich dabei sagen, dass sie selbst aus demselben Urgrund abgeleitet ist, aus dem auch die Dinge stammen, dass also die ihrer Natur gemässe Auffassung auch der Natur der Dinge und ihres Urgrundes nicht überhaupt unangemessen sein werden, wenn sie denn auch nicht imstande sein sollte, das Wesen der Dinge und ihres letzten Urgrundes erschöpfend nachzudenken.“ — Mir scheint, dass Paulsens Stellung zu Kant in mehr als einer Weise dem Pragmatismus zugewandt ist, und dass sich von seinem ethischen „Energismus“ dasselbe sagen lässt. Sein Tod hat uns leider der Möglichkeit beraubt, seine Ansicht darüber im einzelnen kennen zu lernen. Aus einem Briefe an einen gemeinsamen Freund scheint hervorzugehen, dass er meiner wenige Wochen vor seinem Tode erschienenen Interpretation des Pragmatismus sympathisch gegenüberstand, und eine ganz unverkennbare Reminiszenz finde ich in seiner Abhandlung über „Wissenschaftliche Fortbildungskurse für Oberlehrer“ im Oktoberheft des „Pädagogischen Archivs“, an die er erst wenige Tage vor seinem Tode die letzte Hand gelegt hat: „Die neuen Wahrheiten kommen als Hypothesen zur Welt“.

[1]) James, „Pragmatism“, S. 111.

[2]) Schiller. „Axioms“, S. 120.

same Rolle. Er handelt darüber in der Dialektik der teleologischen Urteilskraft (§ 77) ziemlich ausführlich, indem er darauf hinweist, dass hier für uns ein bloss zufälliges Zweckmässigkeitsverhältnis vorliegt, weil wir eben nur die Formen, nicht auch den Inhalt apriori besitzen. Für einen göttlichen Intellekt, der einen intuitiven Verstand hätte, dem also Form und Inhalt gleicherweise a priori eigen seien, würde diese Übereinstimmung nicht zufällig, sondern notwendig sein.

Hier klafft also inmitten aller Übereinstimmung wieder der ganze Unterschied zwischen Pragmatismus und Kritizismus auf. Ich muss es aber dem Leser überlassen, an der Hand alles bisher Gesagten selbst in seine Tiefe zu dringen. Jedenfalls wird verständlich geworden sein, warum Schiller dem Ausspruche Wards enthusiastisch zustimmt, man müsse Kants drei „Kritiken" zu einer einzigen vereinigen.[1])

Was nun Kants einzelne Vernunft-Ideen anlangt, so schliesst sich die der Freiheit unserer letzten Betrachtung unmittelbar an. Auch hier hat Kant das Problem als Antinomie formuliert. Auch hier acceptiert der Pragmatismus diese Antinomie in der Form eines Widerstreites zwischen Postulaten. Die Naturwissenschaft postuliert den Determinismus, die Ethik den Indeterminismus.[2]) Auch hier wird dem *aut-aut* wie bei Kant ein *et-et* entgegengestellt. Während aber Kant die Schwierigkeit dadurch zu lösen sucht, dass er mit der Kausalnotwendigkeit der Erscheinungswelt die Freiheit des intelligiblen Charakters vereint, hat der Pragmatismus, dem kein *mundus intelligibilis* im Sinne Kants zu Gebote steht, die Vereinigung in ein und derselben Welt zu vollziehen. James hat die Frage zuerst im „Willen zum Glauben" (in dem Aufsatz über „Das Dilemma des Determinismus") behandelt. Wenn von der Universität, so sagt er hier u. a., zwei einander ganz ähnliche und gleich lange Strassen nach meiner Privatwohnung führen, bin ich dann wirklich nicht frei, eine der beiden zu wählen in dem Sinne, dass die Wahl ebensogut auf die andere hätte fallen können? Gewiss ist es leicht zu sagen, nachdem ich auf dem einen der beiden Wege nach Hause gegangen bin, dass ich den andern gar nicht hätte wählen können. Aber hätte ich nun tatsächlich den letzteren gewählt, so würde ganz dasselbe

---

[1]) Schiller, „Axioms", S. 90 Anm.
[2]) Schiller, „Studies", S. 394.

von jenem gesagt werden! „Wie hohl ist dann aber dieser Protest gegen einen Zufall, den wir, wenn wir ihn vor Augen hätten, an gar keinem Merkmal von rationaler Notwendigkeit unterscheiden könnten!“ Wäre es nicht angemessener, zu sagen, sie seien beide gleich verständlich? Und warum sollte es im Gesamtgeschehen nicht als Zwischenspiel solche alternative echte Möglichkeiten geben, die erst im Augenblicke des Wählens entschieden werden, während die Hauptzüge des Geschehens immerhin determiniert sein mögen?[1]) „Was uns in Verteidiger und in Gegner der ‚Möglichkeiten‘ scheidet“, sagt James hier weiter, „das sind verschiedene Postulate, — Postulate der Rationalität nämlich. Dem einen erscheint die Welt rationaler, wenn sie Möglichkeiten enthält, dem anderen, wenn diese ausgeschlossen sind; und wir mögen noch so viel darüber reden, dass wir uns äusseren Beweisgründen zu fügen haben: was uns zu . . . Deterministen oder zu Indeterministen macht, das ist im Grunde stets ein derartiges Gefühl.“ Kurz, James und Schiller finden eine Welt rationaler, in der es „echte Möglichkeiten“, d. h. wirkliche Entschliessungen und Entscheidungen giebt, als eine Welt, in der im Grunde alles schon fest ausgemacht ist. Der Gedanke eines „Block-Universums“, wie James es nennt, ist ihnen unerträglich. Das zeitliche Werden ist ihnen nicht nur die Erscheinung eines in Wahrheit unabänderlichen ewigen Seins[2]): Werden, Veränderung, Handeln sind Wirklichkeiten im vollsten Sinne des Wortes; wir alle helfen als individuelle Agenten tatsächlich mit, die Welt abzuändern, sie zu vereinheitlichen und besser zu machen. So verwerfen James und Schiller den Monismus im Sinne einer theologisch-metaphysischen Alleinheitslehre und vertreten einen Pluralismus, wenn sie auch geneigt scheinen, zuzugeben, dass sich die Welt selbst ebenso wie unsere Erkenntnis von ihr einer immer grösseren Einheitlichkeit entgegenbewegt. Ferner verwerfen sie Optimismus gleich wie Pessimismus und setzen einen Meliorismus an ihre Stelle.

Von hier aus ist es leicht, ihren Gottesbegriff kurz ins Auge zu fassen. In welchem Sinne sie die „religiöse Hypothese“ im

[1]) Doch erschöpft dieses Beispiel den pragmatistischen Freiheitsbegriff nicht. Ich verweise noch auf Schiller, „Studies“, S. 391 ff. und muss es den beiden Pragmatisten überlassen, in dieser Frage ebenso wie hinsichtlich ihrer Ansichten über Gott und Unsterblichkeit ihre Sache selbst zu führen.

[2]) Vgl. das S. 41 über das Verhältnis der Zeit zur inneren Wahrnehmung Gesagte.

allgemeinen als Postulat der praktischen Vernunft auffassen, ist schon dargelegt worden. Des näheren postulieren sie Gott als eine uns führende und mit uns fühlende Persönlichkeit,[1]) als ein allgütiges und darum für das Übel in der Welt nicht verantwortlich zu machendes Wesen.[2]) Eben deshalb fassen sie sein Verhältnis zu uns als das eines „*primus inter pares*" auf,[3]) wie das soeben durch die Bezeichnung des pluralistischen Standpunktes schon angedeutet wurde. Ja, sie erwägen die Möglichkeit, dass das indeterministische Element des Geschehens vielleicht nicht auf das Gebiet des menschlichen Handelns beschränkt sei, und bekennen sich im Zusammenhang damit zu einem ausgesprochen anti-pantheistischen Theismus. Mit ganz demselben Ausdrucke könnte man Kants Standpunkt auch bezeichnen, wenn man sich streng an seine Worte hält. Doch ist ein sehr beträchtlicher Unterschied nicht zu übersehen: Kant hat eine viel grössere Abneigung gegen Anthropomorphismus, als sie unseren beiden Pragmatisten eigen ist. Sein göttliches „Urwesen" wohnt im Reiche des seinem Wesen nach Unerkennbaren. Wenn wir uns ihm durch die teleologische oder also „physikotheologische" Betrachtungsweise zu nähern suchen, so denken wir dabei nur an sein Verhältnis zu unserer Welt, nicht an irgendwelche ihm an sich eigene geistige Eigenschaften. Von letzteren können wir nur „nach Analogie" reden: Gott hat keinen „diskursiven" Verstand wie wir, sondern einen „intuitiven", oder, was dasselbe ist, er hat keine sinnliche, sondern eine „intellektuelle Anschauung", vermittelst deren er nicht nur die Form, sondern auch den Inhalt der Wirklichkeit „a priori" erkennt, wovon wir uns aber nur einen negativen Begriff bilden können.[4]) Mit andern Worten: für Gott giebt es keine Körperwelt. Also von einem „*primus inter pares*" würde Kant nie geredet haben. Übrigens sagt nun auch James: „Ich glaube durchaus nicht, dass unsere menschliche Erfahrung die höchste Form der Erfahrung ist, die es im Universum giebt. Ich glaube vielmehr, dass wir in etwa demselben Verhältnisse zum Ganzen des Universums stehen, wie unsere Lieblingshunde und Katzen zum Ganzen des menschlichen Lebens. Sie halten sich in unseren Wohn- und Studierzimmern auf. Sie nehmen an Vor-

[1]) Schiller. „Studies", S. 26
[2]) Ebenda, S. 288.
[3]) James, „Pragmatism", S. 298.
[4]) K. d. U., § 77 und 88.

gängen teil, von deren Bedeutung sie keine blasse Ahnung haben. Sie stehen in einem bloss tangentialen Verhältnisse zu historischen Kurven, deren Anfangs- und Endpunkte ebenso wie ihre Formen ganz ausserhalb ihres Gesichtskreises liegen. Ebenso stehen wir in einem tangentialen Verhältnisse zum umfassenderen Leben der Welt. Aber genau so wie viele der Hunde- und Katzen-Ideale mit unseren eigenen zusammenfallen, und wie sie täglich lebendigen Beleg dieser Tatsache erhalten, so können wir wohl auf Grund der von der religiösen Erfahrung dargebotenen Belege glauben, dass höhere Mächte leben und an der Errettung der Welt arbeiten, ähnliche Ideale verfolgend wie wir selbst."[1]) — Also beträfe die Religion unser Verhältnis zum Ganzen des Universums" (dem wir doch selbst auch angehören)?! Fasst etwa James doch nicht den Pantheismus in jeder Form als Gegner ins Auge, sondern nur „die absolutistische Sorte, — den Pantheismus, der den Erdenstaub von sich schüttelt und an reiner Logik gross geworden ist?"[2]) Fast wäre ich geneigt, von dem bildlichen Beispiele James' zu sagen, was Friedrich Paulsen über den Gottesbegriff Kants auch gesagt hat: „Diese Gedanken scheinen mir auf eine pantheistische Anschauung zu führen."[3]) Aber wie Paulsen fortfährt: „Doch ist das nicht Kants Meinung", so würde das wahrscheinlich auch von James gelten.

Hinsichtlich der dritten Vernunft-Idee, der Unsterblichkeit, wirft Schiller die Frage auf: „Ist Unsterblichkeit ein Postulat, wie Kant behauptete? Wenn ja, dann in welchem Sinne und Umfange?"[4]) Für den Pragmatisten handelt es sich natürlich auch hier in erster Hinsicht um ein Postulat im psychologischen Sinne. Ein statistischer Fragebogen der „Society for Psychical Research" — in pragmatistischen Kreisen tritt man für eine vorurteilslose Untersuchung spiritistischer und ähnlicher in dieser Gesellschaft erforschter Phänomene ein — sollte daher zur Beantwortung der Frage beitragen, aber das Resultat scheint enttäuschend gewesen zu sein.[5]) James hat der „menschlichen Unsterblichkeit" eine interessante Monographie[6]) gewidmet, in der

[1]) James, „Pragmatism", S. 299 f.
[2]) Ebenda, S. 70.
[3]) Fr. Paulsen, „Immanuel Kant". In der 1. Aufl., S. 258.
[4]) Schiller, „Axioms", S. 122.
[5]) Vgl. noch Schiller, „Humanism", S. 228.
[6]) William James, „Human Immortality", 1898.

er einige Einwendungen gegen ihre Möglichkeit untersucht, — vor allem die auf die Auffassung des Denkens als Gehirnfunktion begründete. Doch bezieht sich seine Untersuchung nicht direkt auf die uns jetzt beschäftigenden Probleme.

Längst sind wir hier aus dem Gebiete der Erkenntnistheorie in das des metaphysischen Glaubens hinübergetreten. In den Schriften der Pragmatisten ist die Grenzlinie nicht immer deutlich wahrnehmbar. Manchmal könnte es fast scheinen, als solle die spezielle Lösung metaphysischer Probleme, die hier dargeboten wird, als ein integrierendes Stück des Pragmatismus gelten. James sagt gelegentlich vom Pluralismus, er sage dem „pragmatischen Temperamente" am meisten zu.[1]) Ich müsste es vom Standpunkte des Pragmatismus aus für ebenso inkonsequent wie seiner Interessen gefährlich halten, wenn eine bestimmte Ansicht hinsichtlich der Streitfrage etwa zwischen Determinismus und Indeterminismus oder zwischen Theismus und Pantheismus als die vom pragmatistischen Standpunkte aus allein mögliche bezeichnet würde. Aber diese Gefahr liegt wohl tatsächlich nicht vor. Von vorn herein kann ja ein Dogmatismus in solchen Fragen im Pragmatismus noch weit weniger eine Stelle finden, als im Kritizismus, — eben wegen der psychologischen Fassung des Postulatsbegriffes und der Ausschaltung eines jeglichen Aprioriismus.

Ausserdem liegen aber auch klare Aussprüche der Pragmatisten in diesem Sinne vor. James zitiert eine Äusserung des italienischen Gesinnungsgenossen Papini, wonach man von der Vorhalle des Pragmatismus aus ins Heiligtum jeder beliebigen metaphysischen oder anti-metaphysischen Weltanschauung gelangen kann. Schiller betont, der Pragmatismus sei keine Metaphysik, sondern nur eine epistemologische Methode, eine Erkenntnistheorie.[2]) Es steht ganz in unserem Be-

[1]) James, „Pragmatism", S. 278.

[2]) Ich halte es für dringend notwendig, dass die Pragmatisten nirgends einen Zweifel darüber bestehen lassen, dass ihre Ansichten über Freiheit, Gott und Unsterblichkeit keinen integrierenden Bestandteil des Pragmatismus bilden, wenn sie auch auf einer pragmatistischen Erkenntnistheorie aufgebaut sind, — ebenso wie sich auf einer rationalistischen oder einer empirizistischen Erkenntnistheorie sehr verschiedene Systeme aufbauen lassen. Sonst wird in England bald eine ähnliche heillose Begriffsverwirrung hinsichtlich des „Pragmatismus" herrschen wie in Deutschland hinsichtlich des „Monismus".

lieben, so meint er, ob wir von ihr aus zu einer Metaphysik weiterschreiten wollen oder nicht. Wenn wir es aber tun, so fügt er hinzu, so werden wir uns in der einen oder anderen Form zu einer voluntaristischen Metaphysik zu bekennen haben.[1]) Hierin stimme ich ihm durchaus bei, und ich glaube, dass es uns dazu helfen wird, von einem erhöhten Standpunkte aus einen zusammenfassenden Überblick über das Verhältnis des Pragmatismus zu Kant zu gewinnen, wenn wir diesen Punkt zum Schlusse noch kurz ins Auge fassen.

VI. „Erscheinung" und „Ding an sich". Schlussbetrachtung.

Wenn wir die metaphysischen Systembildungen betrachten, welche direkt aus dem Kantischen Kritizismus hervorgegangen sind, so sehen wir ohne weiteres, dass sie eine doppelte Entwickelungsreihe darstellen, insofern der eine Zweig aus Kants Lehre von den apriorischen Funktionen der theoretischen, der andere aus seiner Lehre vom Primat der praktischen Vernunft hervorwuchs.

Die erste Entwickelungsreihe gipfelte in Hegel. Setzt man die logischen Denkformen Kants absolut und erklärt den Inhalt als durch die Form bestimmt, so ist Hegel — wenigstens dem Prinzip nach — fertig. Dass der ganze Gedanke selbst Kant nicht unbekannt war, geht schon aus einigen seiner hier angeführten Aussprüche hervor. Aber ihm war die Anmassung (vor der Hegel nicht zurückscheute) unmöglich, zu denken, dass in seinem individuellen Hirn die ganze Welt und Wirklichkeit im höchsten und umfassendsten Sinne sich zum ersten Male ihr eigenes Wesen zum Bewusstsein gebracht haben sollte.

Während bei dieser Statuierung einer in der Erfahrungswelt erscheinenden höheren logischen Wirklichkeit der Kantische Unterschied zwischen „Ding an sich" und „Erscheinung" verwischt wurde, ging Schopenhauer, in dem die zweite, vom Primat der praktischen Vernunft ausgehende, metaphysische Entwickelungsform zum Ausdruck kam, gerade von diesem Unterschiede aus. Dass die aus Sinneseindrücken aufgebaute Körperwelt als solche kein von unserer Erkenntnis unabhängiges Dasein hat, also in diesem Sinne nur „Erscheinung" ist, konnte ihm nicht zweifelhaft

[1]) James, „Pragmatism", S. 54. — Schiller, „Studies", S. 11 und 16.

sein. Welches aber ist, so fragte er sich, die Daseinsform dessen, was wir als „Erscheinung“ erkennen, so wie es „an sich“, d. h. unabhängig vom Erkanntwerden durch uns ist? Ist uns nicht in unserem eigenen seelischen Leben ein Stück der Wirklichkeit gegeben, das überhaupt nur in der Form existiert, in der wir es (im Bewusstsein) kennen, und das also ein Stück einer Wirklichkeit „an sich“ darstellt? Und dürfen wir nicht die ganze Wirklichkeit nach der Analogie dieses Ausschnittes betrachten? Man könnte sagen: dürfen wir die hier gewonnene Einsicht nicht als „regulatives Prinzip“ benutzen, wie Kant es mit der teleologischen Betrachtung hielt? — und diese Parallele ist wohl in der Tat keine zufällige. So gelangte Schopenhauer dazu, das Psychische als „an sich“ seiende Wirklichkeit hinzustellen, und zwar nicht die „theoretische“, sondern die „praktische Vernunft“. Diesen letzteren Ausdruck, der deutlich zeigt, wie im Kritizismus der Intellektualismus sozusagen wider seinen Willen in den Voluntarismus umschlug, ersetzte er durch den psychologisch üblichen „der Wille“, indem er darunter alle psychischen Vorgänge subsumierte, welche die moderne Psychologie gewöhnlich als „emotionelle“ den „intellektuellen“ gegenüberstellt. Der Pragmatismus ruht an allen Punkten auf einer in diesem Sinne voluntaristisch gefassten Psychologie, was aber hier nicht näher gezeigt werden kann. Das sehr beträchtliche rationalistische Element in Schopenhauers Philosophie verhinderte jedoch diesen psychologischen Willensbegriff zum reinen Ausdruck zu kommen. Die metaphysische Wirklichkeit ist schliesslich ein auch bei ihm mehr oder weniger zum abstrakten Begriff verblasster „Wille“, — „der“ Wille! Die Realität eines psychologisch gefassten „Wollens“ schliesst unbedingt die Realität der Form alles psychischen Geschehens, d. h. der Zeit, ein. Unter den nachkantischen Denkern hat sich demgemäss auch mehrfach eine viel grössere Abneigung gegen die Realität der Zeit als gegen die des Raumes gezeigt, und es ist in diesem Zusammenhange sehr bemerkenswert, dass auch der Pragmatismus auf ihrer Realität besteht. Auch Schopenhauers Denken bewegte sich zunächst in dieser Richtung; aber die Rücksicht auf seine — im letzten Grunde doch, wie angedeutet, eben auch nur in abstrakt-logischem Sinne verständliche — starre Alleinheitslehre zwang ihn, seine Meinung, dass uns der „innere Sinn“ die Wirklichkeit zeige, wie sie „an sich“ ist, wieder zu „verklausulieren“.

Wir werden nun dem Verhältnis des Pragmatismus zur Lehre Kants von „Erscheinung“ und „Ding an sich“ am besten näher kommen, indem wir seinen Standpunkt mit dem der eben skizzierten metaphysischen Systembildungen vergleichen, und zwar werden wir durch Schillers Wort, ein Voluntarismus in der einen oder anderen Form sei vom pragmatistischen Standpunkte aus die einzige konsequente Metaphysik, natürlich von vorn herein in erster Linie auf Schopenhauer hingewiesen.

Was zunächst das Verhältnis des Pragmatismus zur Phänomenalität der Körperwelt in Kant-Schopenhauerschem Sinne anlangt, so finde ich mich nicht in der Lage, darüber definitiv zu urteilen. Vielfach scheint James im Sinne eines naiven Realismus verstanden zu werden. Ich weiss nicht, ob er sich in einer mir noch nicht zu Gesicht gekommenen Schrift unzweideutig dahin ausspricht. Solange ich mich nicht davon überzeuge, möchte ich es bezweifeln. Da der Pragmatismus mit dem Kritizismus darin ganz einig ist, dass wir die Aussenwelt aus einem sinnlich gegebenen Materiale „machen“, scheint mir die Phänomenalität der Gestalt, in der wir sie erkennen, notwendig zu folgen. Gelegentliche Äusserungen, die sich in anderem Sinne auslegen liessen,[1]) sind doch auch in dem Sinne verständlich, dass er dem von uns als Körperwelt Erkannten überhaupt eine vom Erkanntwerden unabhängige Realität zuschreibt. Und die Art, wie er einmal beiläufig erwähnt, dass „die meisten nachdenkenden Leute sinnlichen Wirklichkeiten nicht Wirklichkeit im eigentlichen Sinne zuschreiben“,[2]) scheint mir auch nicht darauf hinzudeuten, dass er selbst diese Anschauung prinzipiell ablehnt.

Noch entschiedener scheint sich Schiller der Schopenhauerschen Interpretation des Verhältnisses zwischen „Ding an sich“ und „Erscheinung“ zu nähern. Den Ausdrücken selbst freilich geht er aus dem Wege. Wo sich diese oder ähnliche Ausdrücke in den Schriften der Pragmatisten überhaupt finden, sind sie meist der Terminologie ihrer von Hegel inspirierten Gegner entnommen. Es würde zu viel Raum beanspruchen, wollte ich die in Frage kommenden Ausführungen Schillers hier wörtlich wiedergeben. Ich

---

[1]) Vgl. z. B. seine als Flugblatt gedruckte Ansprache an die Versammlung der „American Philosophical Association“ an der Cornell-Universität im Dezember 1907: „The Meaning of the Word Truth“.

[2]) „Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods“. Bd. IV, No. 15 (Juli 1907).

will versuchen, die Hauptpunkte kurz und möglichst in seinen eigenen Ausdrücken zu skizzieren. Seine Ausführungen erhalten etwas seltsam Gezwungenes dadurch, dass er sich nicht einer voluntaristischen, sondern einer in das Gebiet des „kognitiven Prozesses" gehörigen Ausdrucksweise bedient, — vielleicht eine methodologische Konzession an seine Gegner! Er geht davon aus, dass wir die von uns erkannte Aussenwelt „machen". Machen oder verändern wir aber damit auch eine vom Erkanntwerden unabhängige Wirklichkeit? Gewiss: wir selbst als geistige Wesen sind nach dem Erkennen nicht mehr dieselben wie vorher. Auch reagieren wir anders auf Einwirkungen der Aussenwelt, beeinflussen also den Weltlauf in anderer Weise als wir es sonst getan hätten. Aber das erkannte Objekt? Ändert sich dieses dadurch, dass es erkannt wird? Ist es nicht eine unabhängige, von unserem Erkennen bloss entdeckte Wirklichkeit? Von einer Unabhängigkeit, — so meint nun Schiller, und dieser Punkt ist besonders zu betonen — kann ja aber nur in dem Masse die Rede sein, in dem das erkannte Objekt vom Erkanntwerden Notiz nimmt *(is aware of being known)*. Das Bewusstsein des Erkanntwerdens ändert das Verhalten. Das Lampenfieber ist ein Beispiel dafür; ein weiteres liefern die Murmeltiere, die sich durch ihr ängstliches Pfeifen verraten, ehe sie noch wirklich erkannt sind. Sie fürchten das Erkennen, weil das Erkennen bloss eine Phase im Verlaufe des Handelns ist: sie fürchten eine aus dem Erkennen hervorgehende Einwirkung. Wie aber steht es mit leblosen Dingen? Nun, die *„awareness"* eines Steins z. B. besteht nach Schiller darin, dass er hart, schwer u. s. w. ist und uns durch dies sein Verhalten veranlasst, ihn seiner Natur nach zu behandeln, etwa zum Bauen zu benutzen. —

Ich gestehe, dass ich mir das alles nur dadurch verständlich machen kann, dass ich es in die voluntaristische Terminologie der Philosophie Schopenhauers übersetze, wobei allerdings von allen rationalistischen Bestandteilen der letzteren, vor allem der aprioriischen Kausalitätskategorie, der Freiheit des intelligiblen Charakters und der Alleinheitslehre zu abstrahieren ist. Wie weit aber nun auch diese Verschiedenheit gehe: in einem sind die Pragmatisten und Schopenhauer mit einander einig, nämlich in dem Gefühle einer hitzigen Gegnerschaft gegen „Hegelismus" und „Üdähen". Ja, im Prägmatismus kommt diese Gegnerschaft noch viel reiner und schärfer zum Ausdruck, was uns nicht wundern

kann, da ja durch Hegel gerade der Teil des Kantischen Denkens, in dessen Bekämpfung der Pragmatismus eine Hauptaufgabe sieht, zur „absoluten Philosophie“ entwickelt wurde. Schopenhauer stellte den Voluntarismus dem Hegelschen Intellektualismus als Antithese gegenüber, während er seinen Rationalismus bis zu einem gewissen Grade teilte. Der Pragmatismus acceptiert den Voluntarismus, fügt aber den Empirizismus als weitere Antithese zum Hegelschen Rationalismus hinzu.

Und damit ist nun auch zugleich das Verhältnis des Pragmatismus zu der zwischen Kant und dem Empirizismus noch heute schwebenden Streitfrage aufs schärfste bezeichnet. Der Empirizismus hatte nie umhin gekonnt, Kant zuzugeben, dass die Aussenwelt nicht fix und fertig in unser Bewusstsein hineinspaziere, sondern teilweise von unserem Wahrnehmungsapparate erzeugt werde. Aber in seiner bisherigen mehr oder weniger intellektualistischen Gesinnung hatte er es notgedrungen vorgezogen, einer Beantwortung des Wie? nach Möglichkeit aus dem Wege zu gehen. Indem nun der Pragmatismus den Empirizismus auf den Boden des Voluntarismus verpflanzte, war er imstande, eine Ausführung dieser Aufgabe in ihrem ganzen Umfange zu unternehmen. Hierin sehe ich sein Hauptverdienst.

Die Grundfragen der Ästhetik unter kritischer Zugrundelegung von Kants Kritik der Urteilskraft.

Von Prof. Dr. Richard v. Schubert-Soldern.

[Fortsetzung.]

§ 4. Einteilung des Schönen.

Kant unterscheidet zwischen dem Schönen und Erhabenen, ohne sie unter einem höheren Begriff zu vereinigen. Das ist meines Erachtens ein Mangel in Kants Ästhetik. Wenn das Schöne und Erhabene ganz auseinanderfallen, weswegen werden sie beide vom Standpunkt der ästhetischen Urteilskraft aus betrachtet? Es muss doch einen höheren Begriff geben, unter den beide zu subsummieren sind. Ich glaube, dass man als den höheren Begriff das Schöne überhaupt bezeichnen kann, denn auch das Erhabene hat jene Eigenschaften, die dem Schönen zukommen, dass es nämlich ein uninteressiertes Wohlgefallen erregt, das über die Betrachtung nicht hinausgeht.

Der Gegensatz, der aber zunächst zu betrachten sein wird, ist der zwischen dem Schönen und dem Hässlichen, einen Gegensatz, den Kant nicht beachtet hat, wenigstens seinem ästhetischen Werte nach nicht erörtert hat. Man könnte vielleicht sagen, das Hässliche gehöre nicht einmal zum Gebiet des Schönen im weiteren Sinne; es gehört aber so zu ihm wie das Schlechte zum Guten, es ist sein Gegensatz und der Gegensatz ist überall notwendig, wo man zum klaren Bewusstsein eines Begriffes auch in der Anschauung gelangen soll. Das Hässliche ist notwendig, um sich daran des Schönen bewusst zu werden, beide stehen zu einander in Beziehung, ja sie stehen unter einem höheren Begriff, der aber keinen Namen hat, wenn man nicht dafür den Namen der ästhetischen Betrachtung wählen will.

Das Hässliche ist aber auch deswegen wichtig, weil es in der Kunst eine wichtige Rolle spielt. In dieser kann auch das Hässliche schön sein durch seine charakteristische Darstellung; in der Natur bleibt das Hässliche immer hässlich. Daraus ergiebt

sich, dass das Schöne in der Kunst und in der Natur etwas verschiedenes ist, dass ein Unterschied gemacht werden muss zwischen dem Kunstschönen und dem Naturschönen.

Innerhalb des Kunst- und Naturschönen aber kann man wieder unterscheiden zwischen einer Schönheit, die nicht auf dem Erschliessen oder Hypostasieren eines Geistigen beruht, die architektonische Schönheit wie sie Schiller nennt und einer Schönheit, die auf einem wirklichen oder scheinbaren geistigen Gehalt beruht, die geistige Schönheit. In der geistigen Schönheit finden sich wieder die beiden Gegensätze der heiteren (anmutigen) und ernsten (erhabenen) Schönheit.

§ 5. Das Schöne und das Hässliche.

In der Regel wird das Hässliche als positiver Gegensatz zum Schönen aufgefasst; dann ist hässlich das, was unmittelbar in der Betrachtung missfällt ohne aber deswegen zu missfallen, weil es irgend einem Bestreben im Wege steht oder es fördert, das über die Betrachtung hinausgeht.

Das Hässliche kann aber auch etwas rein negatives sein, ein blosser Mangel an Schönheit doch nur im Gegensatz zu vorgestellter oder wahrgenommener Schönheit, also durch Kontrast. Wenn ich eine üppige und reizende Gegend zu finden hoffe, aber eine öde und steinige Gegend finde, so kann sie mir hässlich erscheinen; doch dieselbe öde Gegend kann mir im Kontrast gegen die üppige Gegend schön erscheinen, wenn ich mich gegen die letzte durch langes Verweilen in ihr abgestumpft habe.

Darin liegt zweierlei: 1. dass es ein negativ Hässliches und daher auch ein negativ Schönes giebt, und 2. dass das Schöne und das Hässliche relative Begriffe sind.

1. Das Schöne beruht auf einer Lust, einem Wohlgefallen (welcher Art, kann hier beiseite gelassen werden). Jeder kann aber bei sich die Erfahrung machen, dass jede Beraubung einer Lust für ihn Unlust ist und umgekehrt jede Befreiung von Unlust in ihm ein Lustgefühl erweckt. Wenn ich fürchte, dass eine geliebte Person stirbt und der Arzt erklärt sie ausser Gefahr, so empfinde ich Freude und doch findet hier nur eine Befreiung von Schmerz (Furcht) statt. Wenn ich umgekehrt meine ganze Hoffnung auf eine Beförderung setze und ein Anderer wird mir vor-

gezogen, so empfinde ich einen Schmerz in der Beraubung einer Hoffnung. Eine grosse Anzahl von Freuden und Schmerzen sind so gewiss nur negative, d. h. Vernichtungen des positiven Gegenteils. Wenn sich das so verhält, dann giebt es auch Schönes, das durch Aufhebung des Hässlichen entsteht und umgekehrt, denn das Schöne ist eine Lust und das Hässliche eine Unlust. Deswegen ist das Schöne in Natur und Kunst vielfach nur ein aufgehobenes Hässliches wie die aufgelöste Dissonanz in der Musik, die Vermittelung von in schreiendem Kontrast stehenden Farben durch andere. Ebenso ist das Hässliche vielfach nur ein aufgehobenes Schönes, so erscheint die kahle Wand, die früher durch ein Bild oder eine Statue geschmückt war, hässlich. Wesentlich bleibt aber hier immer der Kontrast: das blosse Fehlen von Schönheit ist noch nicht Hässlichkeit, so lange man dieses Fehlen nicht als einen Mangel empfindet. Die leere Wand an sich ist nicht hässlich, sie wird erst hässlich durch den Gedanken an das, was sie früher geschmückt hat oder durch den Vergleich mit anderen geschmückten Wänden. Auch das blosse Fehlen von etwas Hässlichem an sich erscheint nicht schön, sondern wird es erst durch die Erinnerung an das frühere Vorhandensein von Hässlichem, also durch einen Kontrast.

Diese Kontrastwirkung ist daher hauptsächlich in jenen Künsten zu finden, die Aufeinanderfolgendes darstellen oder darstellen können, denn hier wird durch die Aufhebung einer vorangehenden Hässlichkeit ein Schönes erzeugt und umgekehrt. Dagegen erscheint bei der Darstellung des Gleichzeitigen der Mangel an Hässlichkeit nicht als eine Befreiung, sondern nur als Mangel, der als solcher gar nicht bemerkt zu werden braucht; dieser Mangel erscheint daher nicht als etwas Schönes, sondern nur nicht als etwas Hässliches. Man kann aber diese Kontrastwirkung auch hier hervorbringen, wenn man das Hässliche in der Darstellung andeutet; dann erscheint das verschwindend Hässliche durch das überwiegend Schöne gleichsam überwunden und das letzte gewinnt durch Kontrast an Reiz und Macht. So hat der noch nicht erwachsene menschliche und daher auch weibliche Leib eine gewisse Eckigkeit und Magerkeit, die an nnd für sich nicht schön ist; wenn man aber bei der Darstellung eines eben erwachsenen Mädchens jene frühere Stufe der Hässlichkeit noch durch die grössere Fülle der Formen hindurchblicken lässt, so gewinnt seine Schönheit einen eigenen Reiz, welcher durch die

Überwindung einer Hässlichkeit und die damit verbundene Kontrastwirkung hervorgerufen wird.

2. Doch Schönheit und Hässlichkeit sind auch relative Begriffe oder können es wenigstens sein. Das beruht darauf, dass die Abstumpfung gegen Lust und Unlust die ästhetische Wirkung eines Gegenstandes ändert. Abstumpfung gegen eine Lust hat Gleichgiltigkeit oder Eckel zur Folge und es gewährt eine dieser entgegengesetzte dann Erholung und übt einen stärkeren Reiz aus; so gewährt ja auch, hat man sich gegen eine bestimmte Farbe abgestumpft, ihre Komplementärfarbe eine Erfrischung: nach der üppigen südlichen Natur kann die öde nordische anziehend wirken. Deswegen kann oft, was früher schön erschien, später hässlich erscheinen und umgekehrt. Das hat aber seine Wichtigkeit nicht bloss für den einzelnen Menschen, sondern auch für ein ganzes Zeitalter. Auch ein ganzes Zeitalter kann sich nach und nach gegen eine Richtung der Kunst abstumpfen, wodurch eine entgegengesetzte an Reiz und Wirkung gewinnt; so kam nach der klassischen Periode in der Litteratur die romantische, eine Art Selbstzerstörung der ersten und schliesslich der Realismus als Gegensatz des Klassischen. Die Abstumpfung gegen das Klassische, das jedem gewöhnlich geworden war, das oft bis zum Eckel in der Schule gelobt wurde, erzeugte den Sinn für seinen Gegensatz: für das, was wirklich, charakteristisch und nicht typisch, ideal ist. Das führte aber schliesslich dazu, dass das Hässliche zum Kennzeichen des Naturwahren im Gegensatz zum Idealen wurde.

Die Abstumpfung gegen das Schöne hat jedoch noch eine andere Wirkung. Die Schönheit in Natur und Kunst ist niemals absolut rein, immer ist ihr auch Hässliches beigemischt und zwar unabsichtlich, nicht absichtlich des Kontrastes wegen. Wenn man sich nun gegen die Schönheit eines Gegenstandes abgestumpft hat, so tritt das Abstossende und Hässliche mehr an ihm hervor, so dass ein Gegenstand, der anfangs schön erschien, durch Abstumpfung sogar hässlich erscheinen kann. Die Abstumpfung kann aber eine dauernde oder vorübergehende sein.[1]) Die Schönheit eines Gegenstandes wird mir gleichgiltig oder selbst zum Eckel, weil ich sie zu oft betrachten musste, aber nachdem ich

[1]) Vgl. meine Arbeit „Reproduktion, Gefühl und Wille". Leipzig 1887. S. 62 f.

einige Zeit mich von ihrer Betrachtung abgewendet habe, erwacht wieder mein Sinn für sie. Ich kann mich aber auch gegen die Schönheit eines Gegenstandes so abgestumpft haben, dass sie mir ein für allemal zum Ekel wird, dass mir der Gegenstand nie mehr schön erscheint. Dabei wirken aber in der Regel auch Assoziationen mit. Habe ich nämlich eine Schönheit häufig mit Gemeinem und Hässlichem verbunden gefunden, so wird es auch da einen übeln Beigeschmack für mich haben, wo es mit jenen hässlichen Bestandteilen nicht verbunden erscheint, weil die Erinnerung an sie wach wird.

Niemals haftet aber der Ekel an einfachen Daten und Verhältnissen, an einfachen Farben, Tönen, Linien u. s. w.: das frische Grün der Wiesen, die Farben der Blüten wirken immer wieder erfrischend auf das Gefühl, wenigstens erregt ihr Anblick normaler Weise nie Ekel, er kann höchstens gleichgiltig werden; sie sind das, was Wasser für den Durst und einfaches Brot für den Hunger ist. Wer gegen sie abnormaler Weise einen Ekel empfinden würde, dem könnte kein Kunstwerk mehr schön erscheinen, denn alle Kunstwerke sind aus solchen einfachen Daten und Verhältnissen zusammengesetzt, deswegen stumpft man sich nur gegen eine mehr oder weniger zusammengesetzte Schönheit ab.

Der Künstler und Kunstliebhaber sieht aber und geniesst eine grosse Mannigfaltigkeit von Schönheiten, deswegen stumpft er sich nicht leicht gegen eine Art von Schönheit ab, weil die Abwechselung die Abstumpfung verhindert; nur wo eine Art Schönheit zu oft vorkommt, kann ihn dann ein um so intensiverer Ekel ergreifen, weil die Häufigkeit viel grösser sein muss als beim Laien. Dagegen wird gerade der Künstler und Kunstliebhaber unter der Einwirkung von Assoziationen leiden; hat sich eine Art der Schönheit mit Hässlichem und Gemeinem vergesellschaftet, so kann ihm das diese ganze Art der Schönheit verleiden, auch wo kaum eine Spur jener Hässlichkeit dabei ist. Dem Kunstkritiker wird auch das nicht leicht widerfahren, weil er zu abstrahieren gewohnt ist und deswegen nicht hinzugehörende Assoziationen zu bannen weiss. Der Laie dagegen sieht zwar nicht so viel Arten von Schönheiten, deswegen stumpft er sich nicht leicht ab, wo ihm jedoch die Abwechselung fehlt, da tritt von ihm oft unbemerkt schnell Abstumpfung gegen eine bestimmte Art der Schönheit ein, die ihm aber erst an einer neuen

Art der Schönheit bewusst wird. Es bedarf deshalb langer Zeit, oft Generationen, ehe Abstumpfung und Eckel an einer gewissen Art der Schönheit eintritt.

Eine grosse Rolle spielt auch die Gewohnheit, die teilweise auf Abstumpfung beruht.[1]) Man stumpft sich nämlich immer nur gegen das ab, was an einem Gegenstand hervortritt, gegen eine Schönheit oder Hässlichkeit, die im Vordergrund steht. Jeder Gegenstand ästhetischer Betrachtung bildet aber stets ein Gemisch von Schönem und Hässlichem; tritt das Schöne in den Vordergrund, so nennt man es schön, tritt das Hässliche in den Vordergrund, hässlich. Stumpft man sich nun durch häufige Betrachtung eines Gegenstandes gegen seine hässlichen Bestandteile ab, so treten die im Hintergrund befindlichen schönen Elemente immer mehr hervor, der Gegenstand erscheint uns immer schöner; so kann das Hässliche durch Gewohnheit schön erscheinen. Dazu trägt aber noch bei, dass häufig auftretende kleine Lust durch die Assoziationen, die sie eingegangen ist und durch die Erinnerung an ihr häufiges vergangenes Dasein immer mehr gestärkt wird, wodurch man sich schliesslich derart an sie gewöhnt, dass sie zum unabweislichen Bedürfnis wird; das ist bei starker Lust nicht der Fall, weil hier durch Häufigkeit Ekel oder wenigstens Abstumpfung entsteht. Dasselbe gilt natürlich auch für das Schöne, das ja ebenfalls eine Art von Lust ist. Man gewöhnt sich an kleine häufig auftretende Schönheiten einer bestimmten Art (an eine gewisse ästhetische Ordnung, Einfassung u. s. w., die von keinem Belang sind), man gewinnt sie lieb; sie gehen soviele Assoziationen ein, dass diese die bestimmte an sich unbedeutende Schönheit fordern. Bei auffälliger Schönheit ist das Gegenteil der Fall.

Eine Hässlichkeit kann aber auch dadurch entstehen, dass ein Gegenstand zunächst auf ein empfindliches Subjekt einen zu starken oder verwirrenden Eindruck macht, das kann besonders beim Grossen und Gewaltigen der Fall sein, das man im ersten Augenblick nicht zu fassen vermag. Hier kommt man durch Abstumpfung erst allmählig zur Erkenntnis und zum Verständnis dieser Art Schönheit: die Schönheit der Wüste, des stürmischen Meeres, des wildzerrissenen Gebirges wird sich nicht leicht schon beim ersten Anblick dem Betrachter aufschliessen. Auch darin liegt eine Art Gewohnheit.

[1]) L. c. 65 f.

Die gewohnte Schönheit jedoch tritt als solche nicht hervor; das Gewohnte merkt man nicht, so lange es da ist, man vermisst es erst, wenn es nicht mehr da ist. Das durch Gewohnheit Schöne bedarf daher eines Kontrastes, um zum Bewusstsein zu kommen. So fühlt der Landmann in der Regel die Schönheit des Landaufenthaltes nicht, weil er ihn gewohnt ist; musste er aber längere Zeit in der Stadt weilen, dann sehnt er sich zurück nach der Ruhe und dem Frieden des Landes, nach seiner lebhafteren Farbengebung und nach der Frische der Luft. Eines solchen Kontrastes bedarf aber jede Schönheit, die mehr hervortreten soll. Dieser Kontrast soll aber nicht als aufgehobene Hässlichkeit wirken, sondern nur die Schönheit heben. Der eine Teil des Kontrastes in der künstlerischen Darstellung ist daher die Hauptsache; um diese hervorzuheben, ist der andere Teil des Kontrastes da und tritt deswegen naturgemäss in den Hintergrund. Die Kontrastwirkung in der Ästhetik beruht darauf, dass ein Element in voller Klarheit nur durch ein entgegengesetztes erscheinen kann. Man kann weder logisch noch in künstlerischer Darstellung hervorheben, dass rot eben rot sei ohne eine dem Rot gegensätzliche Farbe; wenn es keine solche gäbe, könnte man nur die Farbe überhaupt, nicht aber die rote Farbe an einem roten Gegenstand hervorheben; so kann jede Hervorhebung logisch nur durch einen Gegensatz, psychologisch und ästhetisch nur durch den Gegensatz von Lust und Unlust resp. des Interesses stattfinden.

Bei der künstlerischen Kontrastwirkung sind daher meistens Elemente, die hervorheben und andere, die hervorgehoben werden; die Hervorhebenden sind Mittel und nicht Zweck der Darstellung. Doch kann auch die Hervorhebung eine gegenseitige sein, dann sind beide Arten von Elementen zugleich Zweck und Mittel der Darstellung; es darf aber diese gegenseitige Hervorhebung nicht zu häufig und verwirrend stattfinden und auch wo sie nicht verwirrt, kann sie leicht schablonenhaft wirken. Man kann in der Dichtkunst die Charaktere sich gegenseitig hervorheben lassen, will man das aber bis ins Einzelnste durchführen, so wird man schablonenhaft werden. Verwirrend wird der Gesamteindruck werden, wo alles sich in gegenseitiger Hervorhebung in den Vordergrund drängt und nichts für den Hintergrund übrig bleibt. Natürlich ist eine so mannigfaltige Anwendung der Kontrastwirkung in der Kunst möglich, dass auch ein grosses Werk nicht hinreichen würde, sie abschliessend zu erörtern.

§ 6. Das Natur- und Kunstschöne.

Ein hässliches altes Weib wird in der Wirklichkeit niemand schön nennen; vielleicht lesen wir aber in ihren Zügen eine Vergangenheit, die uns interessiert und die Stimmung, die dadurch erzeugt wird, gefällt uns; doch dadurch wird nicht das hässliche Weib schön, sondern es gefällt uns nur die Stimmung, die sich an Reflexionen über dasselbe knüpft. Dagegen ist die charakteristische Darstellung eines hässlichen Weibes in einem Kunstwerk schön. Der Gegenstand ist allerdings auch hier hässlich (das hässliche Weib wird durch die Darstellung nicht schön), aber seine charakteristische Darstellung gefällt, sie erfreut durch die Auffassung und Wiedergabe des Charakteristischen. Was also gefällt ist nicht der Gegenstand, sondern seine Darstellung, diese ist aber von dem Gegenstande selbst in concreto gar nicht trennbar. Das hässliche Weib kann vielleicht auch in der Natur gefallen als ein besonders charakteristisches Exemplar von Hässlichkeit, dann gefällt es aber durch Reflexion auf die Kunst als Gegenstand, der geeignet ist, durch einen Künstler wiedergegeben zu werden. So wird gar oft die Kunst in die Natur hineingetragen, die Natur erscheint „malerisch", man fasst sie auf, als ob sie ein Kunstprodukt wäre.

Darauf beruht der Unterschied zwischen dem Natur- und Kunstschönen. In der Natur gefällt nur der Gegenstand als solcher, er erregt Lust oder Unlust; in der Kunst gefällt seine Darstellung; hier kommt es also darauf an, ob die Kunst das, was sie darstellen wollte, auch wirklich dargestellt hat, ob sie das sich gesteckte Ziel erreicht hat; die Natur wird aber (in der Regel) nicht aufgefasst insofern sie erzeugt, sondern insofern sie gegeben ist. So gefällt in der Natur nur das unmittelbar Lust Gewährende oder Unlust Aufhebende: also besonders die typische Schönheit (Gattungsmuster) und aufgehobene Hässlichkeit. In der Kunst gefällt aber auch die Auffassung und Darstellung durch den Künstler, daher auch das an sich Hässliche durch Charakteristik und Individualisierung. Die Begriffe, die daher hier zu analysieren sind, sind das Gattungsschöne, das Charakteristische und Individuelle (Individualisierte).

Es ist eine allgemeine Tatsache, dass die durchschnittlichen Beschaffenheiten der Individuen einer Gattung zum Zusammen eines einzigen Individuums in concreto verbunden gefallen, voraus-

gesetzt, dass die Gattung selbst gefällt. Ein typisches Exemplar einer Kröte gefällt nicht, weil die Gattung Kröte selbst nicht gefällt. Dagegen gefällt der Typus Mensch und jeder Rasse ihr Rassentypus. Dies Gefallen des Typus, des Gattungsmusters, beruht wohl auf der Gewohnheit, vielleicht auch auf einer gattungsmässigen Eitelkeit, einem Selbstgefallen. Doch wirken hier noch andere Faktoren mit und modifizieren das Gattungsmässige, ja sie können seine Schönheit sogar zerstören. Modifiziert wird das typisch Schöne durch das allgemeine Gefallen gewisser Eigenschaften. So gefällt Mut, Kraft, Klugheit u. s. w.; treten diese Eigenschaften an einem Gattungsexemplar auch mehr hervor, als es der Durchschnitt der Gattung aufweist, so werden sie gefallen. So gefällt beim Menschen die Grösse, die Intelligenz der Gesichtszüge u. s. w. Doch dürfen diese allgemein gefallenden Eigenschaften nicht so sehr hervortreten, dass sie den Gattungstypus zu zerstören drohen. Ein über alles Durchschnittsmass hinausragender Riese gefällt nicht mehr. Auch rein äussere Eigenschaften gefallen allgemein, so alle Regelmässigkeit und Symmetrie, wohl deswegen, weil Auffassung und Überblick hier leichter vor sich geht, als beim Unregelmässigen und Unsymmetrischen; auch sie dürfen aber nicht soweit gehen, dass sie den Eindruck des Gattungsmässigen zerstören. Dass die Proportion des goldenen Schnittes gefällt, möchte ich darauf zurückführen, dass sie die Proportion des Menschen ist (also auf Gewohnheit) und nicht umgekehrt die Schönheit menschlicher Proportion darauf, dass sie auf dem goldenen Schnitt beruht.

Durch Reflexionen, also durch gewisse Assoziationen, kann aber die Gattungsschönheit auch zerstört werden. So wird, glaube ich, dem Neger der Negertypus ursprünglich am besten gefallen; die Überlegenheit des Europäers aber fast in allen Beziehungen zerstört dieses Gefallen am eigenen Typus und ruft das Gefallen am fremden (europäischen) hervor. Freilich, wo diese Überlegenheit und insoweit sie Hass erzeugt, kann sie auch ein Missfallen des europäischen Typus hervorrufen. Dabei bleibt also immer bestehen, dass, wo die Gattung überhaupt gefällt, vor allen das Typische der Gattung gefällt, modifiziert durch stärkeres Hervortreten allgemein gefallender Eigenschaften, die aber das Gattungsmässige nicht zerstören dürfen.

Die Gattungsschönheit ist natürlich in der Natur nie vollkommen vorhanden, sie wurde aber auch nie für sich allein in

der Kunst angestrebt oder gar verwirklicht. Schon in der Naturschönheit wirkt das Gesetz des Kontrastes, so gewinnt auch die Gattungsschönheit durch kleine Unregelmässigkeiten. Dazu kommt, dass reine Gattungsschönheit nur wenig Abwechslung des Ausdrucks zeigen kann, also eintönig wirkt; Mannigfaltigkeit des Ausdrucks kann nur durch grössere Betonung des Charakteristischen und dieses nur durch eine gewisse Unregelmässigkeit, ein grösseres Abweichen vom Gattungsmuster hervorgebracht werden. Abgesehen davon, ist auch jedes Gattungsschöne schon dadurch charakteristisch, dass es den Unterschied von dem Gattungsschönen anderer Art in sich fassen muss. Deswegen giebt es weder in der Natur noch Kunst etwas, das absolut keine charakteristischen Züge enthält. Hier handelt es sich aber auch nicht darum, sondern um die Richtung einer Kunst; auch die Griechen mussten ihre Göttergestalten bis zu einem gewissen Grade individualisieren und charakterisieren, weil das rein Gattungsmässige sich der Darstellung entzieht, aber die Charakterisierung und Individualisierung der einzelnen Statue z. B. war kein Ziel ihrer Kunst, sie ergab sich von selbst, d. h. sie konnte nicht ganz vermieden werden. Was die Griechen darstellen wollten, waren typische Eigenschaften der Götter dargestellt an bestimmten Menschentypen, Menschengattungen, die am besten geeignet waren, jene Eigenschaften in sich zu verköpern; was sich nicht in Ausdruck und Gestalt darstellen liess, wurde symbolisch hinzugefügt, deswegen tritt mit der Ausbildung der Technik das Symbolische immer mehr zurück. Das Gattungsmässige ist also nirgends rein zu finden, nur im Begriff des Seins verschwindet alles Charakteristische, dieser Begriff ist aber nicht einmal symbolisch darstellbar. Es handelt sich aber darum, ob das eine Gattung als solche Charakterisierende Ziel der Darstellung ist oder bestimmte Arten der Gattung und wie weit man in dieser Spezialisierung geht. Das führt uns auf den Begriff des Charakteristischen in der Kunst. Bevor ich jedoch darauf eingehe, möchte ich noch eine Bemerkung machen. Man könnte glauben, dass das Prinzip der Gattungsschönheit nur für Poesie und bildende Künste, nicht für Musik passe. Doch auch die Musik kann Gattungsschönheit anstreben, indem sie die Stimmungen, Gefühle, Leidenschaften in ihrem Gattungscharakter darzustellen sucht, Gefühlscharaktere in ihren allgemeinen einfachen Zügen vorführt oder aber sie so charakterisiert, dass man den Gefühls-

charakter eines bestimmten oder wenigstens bestimmteren Menschen herauszuhören glaubt; bis zum Tonporträt wird sie es allerdings nie bringen können, weil ihr ein solches Detail der Gefühlscharakterisierung überhaupt versagt ist.

Das Charakteristische ist also allerdings überall zu finden, es aber zum Ziel der Kunst machen, heisst von den obersten Gattungen des überhaupt Darstellbaren zu den untersten Arten bis schliesslich zum Individuum herabsteigen, d. h. zum Porträt oder zu einer Darstellung, die Porträt sein könnte. Nun giebt es in der Natur Exemplare einer Gattung, die hauptsächlich dem Gattungsmuster entsprechen (Rassentypen) und solche, die mehr oder weniger stark von ihm abweichen und so führt die Natur selbst die Kunst vom Typischen zum Charakteristischen und Individuellen, d. h. zu dem vom Typischen Abweichenden. Die Kunst geht diesen Weg, weil das Typische in seiner Eintönigkeit bald abstumpfend wirkt, das Charakteristische im engeren Sinne und das Individuelle in seiner Mannigfaltigkeit interessiert, dabei kann das Porträt (Totenmaske) diese Richtung der Kunst verbreiten.

Das Porträt ist die Darstellung des Charakteristischesten, aber das Allerindividuellste stellt auch hier die Kunst nicht dar: das Individuum des Augenblicks. Die Kunst will nicht das Individuum des Augenblicks darstellen, sondern das Individuum als Repräsentant einer bestimmten, wenn auch noch so kurzen Lebensperiode, sonst könnte sie mit der Photographie nicht konkurrieren. Die Photographie giebt die Person des Augenblicks und eben deswegen erscheint sie oft nicht einmal ähnlich; denn niemand kann willkührlich jenen Ausdruck annehmen, der eben ihm charakteristisch ist und das „Bitte, recht freundlich“ des Photographen verhilft ihm gewiss nicht dazu; so steckt auch im Porträt etwas Typisches und Gattungsgemässes, weil der Mensch eben nicht nur einen Augenblick lebt, sondern viele und das Porträt vielen Augenblicken Gemeinsames darstellt. Das Porträt soll den Menschen darstellen, wie er leibt und lebt, die Photographie stellt ihn dar, wie ihn der Augenblick bietet, deswegen kann sie das Porträt künstlerisch auch nie ersetzen. Das Individuellste (die Augenblicksexistenz) hat in der Kunst ebensowenig Wert wie das Allgemeinste, das allesumfassende und nichts charakterisierende Sein. Wenn ein Maler einen Sonnenuntergang malt, wie er unter zehntausenden einmal vorkommt, so hat das

wenig künstlerischen Wert (vielleicht naturhistorischen), weil hier das Typische des Sonnenuntergangs zu sehr in den Hintergrund tritt; eine solche Darstellung kann sogar als unwahr gelten und sie ist es auch künstlerisch in dem Sinne als Ausnahmen und Auswüchse in der Natur sich der allgemeinen Beurteilung entziehen. Wo nur ein solcher Unterschied oder solche Unterschiede dargestellt werden, die allein in einem einzigen Momente vorkommen, da können sie nur von demjenigen erfasst und beurteilt werden, der sie in diesem Momente wahrgenommen hat; für jeden andern verlieren sie das „Charakteristische", d. h. das „Charakteristische" des Gegenstandes besteht subjektiv für sie nicht. Die Darstellung des Charakteristischen verlangt daher auch das Gattungsgemässe, ohne das es gar nicht als Charakteristisches erfasst werden kann. Der Künstler kann und soll daher auch nicht einen Einzelmoment des Lebens wiedergeben, sondern das viele Momente Charakterisierende in einem Bilde zusammenfassen. Darin liegt seine Auffassung des Lebens und darin ist er Philosoph — aber nicht theoretischer, sondern praktischer: er muss von einem bestimmten Standpunkt aus analysieren und wieder zu einem Ganzen zusammenfassen.

Deswegen kann die Kunst, wie gesagt, weder das Allgemeinste, noch das Individuellste darstellen, sie kann nur dahin neigen, entweder mehr das Allgemeine (Gattungsmässige) oder das Individuelle (die Spezies) zu betonen. Alle Darstellungen der Kunst bewegen sich zwischen diesen beiden Extremen; das Klassische liegt da, wo eine Ausgleichung beider Momente stattfindet, wo das Gattungsmässige dem Individualisierenden das Gleichgewicht hält. In der Regel gestaltet sich der Gang der Kunst so, dass zuerst das Allgemeine (als das Symbolische und Stilistische) in den Vordergrund der Darstellung tritt, dann das Individualisierende das Allgemeine zurückdrängt bis zum Gleichgewicht beider im Klassischen; schliesslich überwiegt das Individualisierende in der realistischen und naturalistischen Darstellung.

Bevor ich weiter gehe, möchte ich noch kurz die Ansicht erörtern, dass das eigentlich charakterisierende das Hässliche sei. Es ist das die Ansicht Schaslers,[1]) der sich dabei hauptsächlich auf zwei Momente stützt: 1. Dass im Klassisch-Schönen, das

[1]) Vgl. seine „Ästhetik" (Wissen d. Gegenwart I.V. Bd.) I, p. 65 f. und II, p. 62 f.

typisch ist, das Hässliche und Charakteristische in der Darstellung zurücktritt, während die moderne Kunst das Hässliche fast bevorzugt. 2. Dass das Hässliche in der Natur nicht gefällt, wohl aber in der Kunst, wo es als Charakteristisches erscheint.

1. Was den ersten Punkt anbelangt, so tritt allerdings im Klassisch-Schönen das Hässliche in der Darstellung zurück, es erscheint höchstens als überwundenes Hässliches; das beruht aber darauf, dass im Klassischen Darstellung und Stoff einander das Gleichgewicht halten, dass der Inhalt (das Naturschöne) nicht in den Hintergrund tritt gegenüber der Darstellung. Das Klassisch-Schöne fordert, dass auch der Inhalt an sich gefalle und nicht bloss seine Darstellung. Ohne Berücksichtigung der Darstellung gefällt aber nur das Naturschöne als Gegebenes, das Hässliche kann hier nur als Mittel zur Hervorhebung des Schönen oder durch seine gefühlte Abwesenheit also negativ als Befreiung vom Hässlichen gefallen. Damit ist aber noch nicht bewiesen, dass Charakterisierung nicht ohne das Hässliche möglich sei. Wer das behauptet, muss beweisen, dass jede Abweichung vom Gattungsschönen hässlich sei, dass nur das Gattungsschöne (das Charakteristische andern Gattungen gegenüber) schön, alles Individualisierende (was in der Regel unter „Charakteristisch" verstanden wird) hässlich sei. Das ist aber doch wenigstens fraglich: muss ein schöner Kopf, der „charakteristisch" ist, insofern er charakteristisch ist, hässlich sein? Dann müsste das Individuellste das Hässlichste und das Allgemeinste das Schönste sein. Das führt auf die Frage, wodurch gefällt das Naturschöne? Gefällt es nur durch seine äussere Form, durch die Linie, die Proportion, die Symmetrie, durch das, was Schiller die architektonische Schönheit nennt? — oder kann es auch durch seine geistige Bedeutung gefallen. Wenn nur das erstere der Fall ist, dann muss allerdings alle Abweichung vom Regelmässigen, Symmetrischen, Geordneten hässlich erscheinen; wenn aber Naturschönheit auch geistige Schönheit sein kann, dann werden jene Abweichungen auch ihrer geistigen Bedeutung nach zu beurteilen sein. Dann muss man die Frage so stellen, ob jeder individuelle Charakter als individueller hässlich und ob nur ein solcher Charakter, der die durchschnittlichen Eigenschaften der Gattung in gewöhnlichem Grade besitzt, schön ist. Es giebt ja auch im Naturschönen ein Charakteristisches, das gefällt, also nicht bloss durch seine Darstellung. So kann ein in den Linien unschöner, unregel-

mässiger Kopf durch die geistige Bedeutung gefallen, die ich aus ihm herauslese. Hier fällt also der Unterschied zwischen Kunst und Natur weg und trotzdem gefällt das Charakteristische als das geistig Bedeutsame. Es gefällt, weil das Innere gefällt, das im Äusseren seinen Ausdruck findet; ja es kann sogar das schöne Innere durch ein hässliches Äusseres gehoben erscheinen (Sokrates).

2. Damit erscheint auch der zweite Punkt erledigt, dass das Hässliche nicht in der Natur, sondern nur in der Kunst gefällt, wo es als Charakteristisches erscheint. Nennt man das in der räumlich-zeitlichen Form vom Gattungscharakter Abweichende hässlich, so gefällt wenigstens dieses Hässliche in der Natur nicht, es braucht aber nicht zu missfallen ausser im Gegensatz zum Regelmässigen in der Form. Begreift man aber unter dem Schönen in der Natur auch das geistig Schöne und Bedeutsame, dann kann in der äusseren Form Unschönes (Unregelmässiges) seines inneren (erschlossenen) Gehaltes wegen auch in der Natur gefallen. In der Kunst wird dann auch das geistig Hässliche schön in seiner Darstellung. Was daher in der Kunst als solches gefällt, ist die Auffassung (Komposition) und Technik (Darstellung im engeren Sinn) des Künstlers, nicht der Inhalt, Stoff: das Naturschöne. Die idealistische Kunst verlangt aber auch eine Darstellung des Naturschönen, es genügt ihr also die Darstellung allein nicht, die realistische und vor allem die modernste Kunst verachtet die Naturschönheit und muss daher den Hauptwert auf die Darstellung legen und da sie bis zu einem gewissen Grade sogar den Stoff selbst verachtet, so ist ihr nicht einmal die Komposition, sondern hauptsächlich eine auch noch meist höchst einseitige Technik die Hauptsache.

Das führt uns zu einem höchst wichtigen ästhetischen Grundbegriff, zum Begriff der Darstellung als Grundlage der Kunst. Wenn ich auch nur eine Blume darstellen will, so muss ich zuerst wissen, wie ich den mir zur Verfügung stehenden Raum oder die mir zur Verfügung stehende Zeit ausfüllen will. Raum und Zeit können eine wirkliche Grösse darstellen (bildende Künste, Musik, Schauspielkunst, Tanz, Rythmus in der Poesie) oder sie können nur in der Phantasie bestehen (Poesie im weitesten Sinn). Die Art und Weise, wie ich Raum und Zeit durch den Stoff ausfülle, ist als Künstler meine Komposition. Diese Komposition muss im Wesentlichen vor der eigentlichen Dar-

stellung des Stoffes feststehen, sie kann aber nie bis ins Einzelne festgestellt werden, sonst würde sie mit der Technik zusammenfallen. Eben deswegen kann ein Künstler in der Komposition vor der Aufführung weiter ins Detail gehen, der andere nur die allgemeinsten Grundzüge herstellen: bei dem ersten richtet sich dann die Durchführung mehr nach der vorhergegangenen Komposition, bei dem zweiten entsteht die Komposition zum grössten Teil erst bei der Ausführung. Diese Ausführung unter Abstraktion der ihr im Einzelnen stets vorauslaufenden, vorausblickenden Anordnung (Komposition) des Stoffes ist die Technik, die Darstellung im engeren Sinn. Eigentlich fallen also Komposition und Technik in eins zusammen: die Komposition ist die vorausblickende Technik und die Technik ist die tatsächlich erfolgende Komposition des Augenblicks. Die Komposition ist der allgemeine Plan, die Idee, aber sie ist es nicht allein und sie ist auch dieses nicht schon ohne Technik. Sie ist es nicht allein, weil sie sich auch während der technischen Ausführung immerfort geltend macht und ihr vorauseilt und sie kann auch im Anfang nicht ohne Rücksicht auf die Technik bestehen, weil eine Komposition ohne Rücksicht auf die technische Durchführung im Einzelnen und Einzelnsten unnütz wäre. Der Künstler müsste dann darauf gefasst sein, dass die tatsächliche Durchführung das Entgegengesetzte seiner Komposition hervorbringt.

Steht die Komposition auf der einen Seite in einem innigen Verhältnis zur Technik, so steht sie auf der anderen Seite auch in enger Verbindung mit der Auswahl des Stoffes. Dem Künstler bietet sich eine Menge Darstellbares dar, sei es in der Aussenwelt, sei es in der Innenwelt (Phantasie, Gefühl, Begehren, Wollen). Indem er hier eine Auswahl des von ihm Darzustellenden trifft, komponiert er schon. Freilich die Auswahl des allgemeinsten Charakters nennt man noch nicht Komposition, sie ist aber tatsächlich der Anfang dazu. Wenn der Künstler sich entschliesst, eine Landschaft zu malen, so hat er damit noch nicht komponiert, aber er kann ohne einen solchen Entschluss nicht zu komponieren anfangen. Auch bei der Auswahl des Stoffes wird die Technik eine Rolle spielen. Der Künstler wird am liebsten (wenn er sich selbst richtig kennt) solche Stoffe wählen, die seiner Technik entsprechen, d. h. die mit den in seiner Macht liegenden technischen Hilfsmitteln am besten darzustellen sind. Dabei wird aber doch die Technik nicht allein entscheiden; seine Lebensanschauung,

seine Bildung, die moralische und intellektuelle, überhaupt sein ganzes Selbst mit allen seinen Lebensverhältnissen wird hier mitwirken. Und zwar wird sie nicht bloss im allgemeinen, sondern auch im besonderen mitwirken, sie wird ihn nicht nur bestimmen das Traurige oder Fröhliche, das Gewöhnliche oder Absonderliche, das Historische oder Genremässige u. s. w. zu wählen, sondern sie wird ihn auch in den einzelnen Teilen seiner Komposition leiten, ihn dieses oder jenes Detail vorziehen lassen. Sie wird überhaupt das vor der Darstellung in der Innen- und Aussenwelt ihm Gegebene in einem bestimmten Licht erscheinen lassen. Daher ist die Lebensanschauung und die moralische und intellektuelle Bildung eines Künstlers von grosser Wichtigkeit für seine Darstellung, ein fromm angelegter Künstler wird anderes und anders malen als ein freisinniger, ein moralisch und intellektuell durchgebildeter anders auffassen und darstellen als ein ungebildeter, selbst wenn die Technik des letzteren die fortgeschrittenere sein sollte. So sind Lebensbildung des Künstlers, seine Kompositionsgabe und seine Technik die Elemente seiner Darstellung; sie bilden jedoch eine derartige Einheit, dass sie nur in abstracto von einander trennbar sind. Die Lebensbildung beruht auf moralischen und intellektuellen Eigenschaften des Künstlers, seine Kompositionsgabe auf der künstlerischen Phantasie, seine Technik auf Fertigkeit der Sinne.

1. Anmerkung. Das Naturschöne in der Musik. Auch in der Musik giebt es, wie gesagt, ein Naturschönes und dieses ist doppelter Art. Das Geplätscher der Wellen, der Gesang der Vögel, das Rauschen des Waldes, der Klang und die nicht künstlichen Modulationen der menschlichen Stimme, ihre Klangfarbe etc. sind naturschön. Doch wenn sie auch an sich naturschön sind, so sind sie es vielfach, ich möchte fast sagen vorzugsweise, deswegen, weil sie mit einem anderen Naturschönen verbunden sind, nämlich mit Gefühlen und Empfindungen des Menschen, die ebenfalls natürlich, wenigstens im Sinne von nicht-künstlerisch sind. Diese Stimmungen, welche sich an die Naturklänge knüpfen, aus welchem Grunde immer, verschmelzen mit ihnen zu einer solchen Einheit, dass es schwer wird, das Gefallen an den Stimmungen von dem Gefallen an den Naturklängen zu scheiden und man oft daran zweifeln möchte, ob den Naturklängen an und für sich überhaupt ein Gefallen anhaftet, ob das Rauschen des Waldes z. B. ohne Einwirkung der Stimmung, die der Wald selbst erweckt überhaupt gefallen kann. Tritt natürlich noch eine durch Poesie erweckte Stimmung hinzu, dann hört überhaupt das Naturschöne auf und das Kunstschöne beginnt.

2. Anmerkung. Die architektonische Schönheit. Die sogenannte architektonische Schönheit soll auf äusseren Verhältnissen be-

ruhen, die mit einer inneren Bedeutung nichts zu tun haben.[1]) M. E. ist diese Art Schönheit beim Kulturmenschen immer mehr im Verschwinden begriffen; sie ist das Gefallen an einfachen Sinnesinhalten in ihren einfachen Verhältnissen und Beziehungen. Da aber beim Kulturmenschen jeder äussere Inhalt eine innere Bedeutung gewinnt, welche die äussere immer mehr überragt, so wirkt kein einfacher Inhalt mehr als solcher stark ein, sondern stets in seiner erschlossenen oder übertragenen Bedeutung. Die Freude an einfachen Farben und Farbenkontrasten, an Klängen, einfachen Zusammenklängen und Klanggegensätzen, an dem blossen Wechsel von Gestalten und Gehalten, an einfachen Gerüchen und Geschmäckern, an angenehmen Tastempfindungen wird immer erdrückt durch Reflexionsgefühle über ihre Bedeutungen, Wirkungen und Ursachen. Verhältnismässig am meisten finden wir diese Freude am räumlich-zeitlichen Sinnesinhalt an sich bei den sogenannten niederen Sinnen Geruch und Geschmack. Doch auch hier spielen die erschlossenen Ursachen (Ingredienzien) und auch die erwarteten Wirkungen eine immer grössere Rolle. Eine ekelhafte Ursache eines Geschmacks oder Geruchs macht auch den an sich nicht unangenehmen Geschmack und Geruch zuwider.

Eine andere Art äusserer Schönheit rechnet aber Schiller, wie es scheint, nicht zur architektonischen, obgleich viele seiner Beispiele ihr angehören.[2]) Es ist das jene Schönheit, die auf der Unterordnung unter einer äusseren Regel beruht, d. einer Regel, welche auf innere Zutaten der Vorstellungswelt keine Rücksicht nimmt. So gefällt alles Regelmässige in der Natur, sei es im Gleichzeitigen (Symmetrie, Proportion), sei es im Aufeinanderfolgenden (Rhythmus). Da dasselbe aber auch für die Regelmässigkeit der Vorstellungswelt gilt und endlich auch für die aus Vorstellungs- und Wahrnehmungselementen gemischten Gebilde, die in der Regel unser Handeln, Wollen, Fühlen und Erkennen bestimmen, so kann man sagen, dass alles Regelmässige gefällt, wo immer wir es finden. Vielleicht beruht das darauf, dass jede Regel Gedächtnis und Verwendung das Gegeben erleichtert und fördert, diese Förderung ist Lust. Aber wohlgemerkt, das Regelmässige gefällt, nicht die abstrakte Regel. Die abstrakte Regel in der Grammatik missfällt dem Schüler gewöhnlich, das regelmässige Zeitwort, das sich nach dem Paradigma richtet, gefällt ihm. Die mathematische Lehre vom goldenen Schnitt erweckt kein Gefallen, sondern nur die Gebilde, die sich nach dem goldenen Schnitt richten.

---

[1]) Vgl. Schiller, „Über Anmut und Würde“ (Cottasche Bibliothek der Weltlitteratur, Schillers Werke 14. Bd.), p. 9 f.

[2]) l. c.

[Fortsetzung folgt.]

Das erste Auftauchen der Kantischen Philosophie in Amerika.[1]

Von Professor Mattoon Monroe Curtis.
(Übersetzt von Hanna Maas.)

Das Jahr 1781 ist auszeichnend charakterisiert durch die Vollendung der Unabhängigkeit Amerikas und der Veröffentlichung von Kants „Kritik der reinen Vernunft". Jene ist ebenso das grösste Ereignis in der modernen politischen Welt, wie diese das in der Wissenschaft und Philosophie. Es wird behauptet, dass Kant mit Friedrich dem Grossen die herzliche Sympathie teilte, die dieser dem amerikanischen Freiheitskrieg zollte. Wie dem nun auch sei, der Geist seiner Philosophie ist wesentlich der gleiche, wie der, welcher die Freiheit Amerikas schuf, und welcher sich nach und nach in dem Jahrhundert nach der Revolution, zu den sogenannten Coleridge- und transscendentalen Bewegungen in Neu-England gestaltete. Kant wurde in hohem Masse von dem England des 17. Jahrhunderts beeinflusst, dem gleichen England, das mit den Puritanern nach Amerika kam, und hier in dem Geiste Calvins, Hookers, Bacons, Sidneys, Miltons und Lockes fortlebte. In anderem Zusammenhang haben wir gezeigt, dass eine gewisse geistige und buchstäbliche Gemeinschaft zwischen

[1] Anm. d. Red. Wie der verehrte Herausgeber nachstehender Veröffentlichung, Herr Prof. M. M. Curtis richtig bemerkt, hat diese freilich für uns nur noch ein historisches Interesse, insofern sie das Verständnis, das die Kantische Philosophie im ersten Vierteljahrhundert nach ihrem Erscheinen in Amerika fand, in seiner ganzen komischen Naivität illustriert. Dieser „Gradmesser" des Kant-Verständnisses bezeichnet freilich nur den tiefsten Tiefstand einer Kantauffassung, die indes in ihrer ergötzlichen Komik ja auch heute noch nicht ganz ausgestorben ist. Immerhin hat die Mitteilung ein gewisses dokumentarisches Interesse, sodass wir unseren Lesern die Veröffentlichung nicht vorenthalten wollen, zumal dieses Dokument bisher der Kant-Forschung auch im Einzelnen entgangen ist.

Jonathan Edwards, dem grössten amerikanischen Metaphysiker und dem Königsberger Professor besteht.[1])

In gewisser Hinsicht war Kant eher mehr Puritaner als Edwards. In allen drei Kritiken Kants finden sich gewisse Elemente, welche im Puritanismus lebten und die nicht nur bei seinem Vorgänger Edwards, sondern auch in den herrschenden Gedanken des früheren Neu-England klar ausgedrückt sind.

Erst 50 Jahre nach der Veröffentlichung der „Kritik der reinen Vernunft" übte Kant einen indirekten Einfluss auf die amerikanische Gedankenwelt aus. Die Übersetzungen von Kants Schriften, von A. F. M. Willich veranstaltet, die unter dem Titel „Kants Essays and Treatises" 1798 erschienen, scheinen keinen Eindruck in Amerika gemacht zu haben, ausgenommen vielleicht bei einer Gelegenheit, auf die wir hier eingehen wollen. Professor Creighton hat auf die kurze Notiz der „Critical Philosophy by an illustrious Frenchmann", die in Band III des „Supplement to the American Reprint of the Encyclopedia Britannica" 1803 in Philadelphia erschien, aufmerksam gemacht.[2]) Die unsympathische Tendenz des Artikels, begleitet von der unehrerbietigen Kritik des schottischen Herausgebers Dr. George Gleig, war offenbar zu verschwommen, um eine verständliche Vorstellung der Kantischen Philosophie zu geben.

In demselben Jahre veröffentlichte Samuel Miller, A. M. nach den Kongressakten einen kurzen Rückblick über das 18. Jahrhundert[3]) in 2 Bänden 1803. Im zweiten Band giebt Miller auf Seite 22—28 und in einer Anmerkung auf Seite 402 einen kurzen Bericht von Kants metaphysischen Theorieen. Dies ist die erste Darstellung der Kantischen Philosophie in Amerika durch einen Amerikaner. Millers Bericht scheint hauptsächlich den „Elements of the Critical Philosophy etc." von J. C. Adelung, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von A. G. M. Willich, M. D. London 8 vo, 1798 und der „Monthly Review" von London, Band 28, neue Serie, Seite 62, 1799, sowie „A British Literary Journal" entnommen zu sein. So viel ich sehe, ist dieser Artikel der Aufmerksamkeit der Kantforscher entgangen. Seine Bedeutung ist

[1]) Siehe Philosophische Abhandlungen, Professor Max Heinze zum 70. Geburtstage gewidmet. Mittler & Sohn, Berlin 1906, S. 34—63 über „Kantian Elements in Jonathan Edwards".

[2]) Siehe Kantstudien, Band II, S. 240 ff.

[3]) „A Brief Retrospect of the Eigteenth Century".

in erster Linie rein historisch, aber er stellt vielleicht den Gradmesser des Verständnisses der Kantischen Philosophie in den 25—30 Jahren nach ihrem Erscheinen dar.

Wir schliessen hier diese kurze, aber bezeichnende Angabe an.[1])

Es wäre unbillig, unter den Theoretikern der Metaphysik dieses Zeitalters den berühmten Immanuel Kant, Professor zu Königsberg in Preussen, mit Stillschweigen zu übergehen. Dieser Herr hat um das Jahr 1781 als erstes Werk ein System der Metaphysik und Moralphilosophie veröffentlicht, das unter den Gelehrten Deutschlands Boden gefasst hat und nun in diesem Land en vogue ist. Man sagt uns, Professor Kant habe den gedanklichen Impuls, der das nun seinen Namen tragende System in seinem Geiste reifen liess, durch das Studium von Humes Essay über die Idee der notwendigen Verbindung und durch Priestleys Antwort an Reid, Beattie und Ostwald empfangen.[2]) Aber aus welcher Quelle er auch seine Gedanken geschöpft haben mag, er hat sie zu einem Werk gestaltet, das von seinen Anhängern als eine der höchsten Taten des menschlichen Geistes und als einer der wichtigsten Fortschritte, welche jemals in der Wissenschaft errungen worden sind, gepriesen wird. Wenn wir den überschwenglichen Lobreden dieser begeisterten Schüler glauben dürfen, so hat er erfolgreicher die verborgensten Tiefen des menschlichen Geistes erforscht, als nur einer seiner berühmten Vorgänger, und seine Schriften enthalten eine Entwicklung von gerade den Wahrheiten, nach denen die Menschheit seit Jahrhunderten vergeblich gesucht hat.

Jedoch wenn an die Nachfolger dieses einzigartigen Mannes Fragen, die sich auf das allgemeine Ziel seines Systems beziehen, gestellt werden, so antworten sie hauptsächlich in Negationen: „Es ist nicht Atheismus, denn er versichert, dass die praktische Vernunft berechtigt ist, die Existenz einer höchsten Intelligenz zu beweisen. Es ist nicht Theismus, denn er bestreitet, dass die theoretische Vernunft die Existenz eines unendlich allweisen Wesens demonstrieren kann. Es ist nicht Materialismus, denn er behauptet, dass Zeit und Raum nur Formen unserer Sinnlichkeit[3]) und nicht Eigenschaften äusserer Existenz sind. Es ist nicht Idealismus, denn er behauptet, dass es unabhängig von den Phänomenen Noumena giebt; dass wahrnehmbare Dinge unserer Empfindung vorhergehen. Es ist nicht Libertinismus, denn er räumt ein, dass der Wille durch allgemeine Gesetze gebunden sei. Es ist nicht Fatalismus, denn er erklärt ihn als das System, in welchem die Wirklichkeitszusammenhänge als Zufall gedacht werden. Es ist nicht Dogmatismus, denn er begünstigt jedmöglichen Zweifel. Es ist nicht Skeptizismus, denn er macht sich anheischig, das zu demonstrieren, was er lehrt.“ Das sind die unbestimmten Ausflüchte dieser Schule.[4]) Die Schüler dieses berühmten Professors versichern uns, dass dieses System so tief und umfassend ist, dass der schärfste Verstand es nicht in weniger als einem zwölfmonatlichen Studium einigermassen fassen könne; und dass, um seiner subtilsten und tiefsten Grundlagen durchaus Herr zu werden, die unermüdliche Arbeit vieler Jahre erforderlich sei. Nach einer solchen Erklärung wäre es anmassend für einen nur wenig mit dem Gegenstand Vertrauten, auch nur den Grundriss davon geben zu wollen. Aber um nicht von einem so berühmten System überhaupt keine Notiz zu nehmen, wird es am Platze sein, die folgenden

---

[1]) Kant, in „A Brief Retrospect of the Eigteenth Century“, Vol. 2, pp. 22—28, and note on page 402.

[2]) Elements of the Critical Philosophy, etc. by J. C. Adelung; translated, with additions by A. F. M. Willich, M. D. Lond. 8 vo. 1798.

[3]) Redakt. Anm.: perception im Original.

[4]) Monthly Review of London, vol. XXVIII N. S. p. 62, 1799.

Lehrsätze unter den elementaren Grundsätzen, welche es enthält, anzuführen. Professor Kant lehrt, dass alle Menschen ein gewisses angeborenes Vermögen besitzen, das in der Fähigkeit der Seele besteht, unmittelbare Vorstellungen der Dinge zu empfangen; dass die Vorstellungen, welche diese sensitive Fähigkeit uns verschafft, Wahrnehmungen sind, dass alle unsere Wahrnehmungen eine zweifache Form haben, Raum und Zeit, dass diese Fähigkeit theoretische Vernunft oder spekulativer Verstand hiesse; und dass sie von so begrenzter Natur ist, dass sie nichts erkennen kann ausser in den zwei genannten Formen, von denen die eine zu der Wahrnehmung unseres inneren und die andere zu der unseres äusseren Sinnes gehört. Er behauptet, dass die Dinge, die wir im Raum wahrnehmen, nicht äusserlich, sondern nur innerlich existieren; sie sind blosse Erscheinungen, können aber nicht bloss ideal heissen, auch kann nicht von ihnen behauptet werden, dass sie keine objektive Realität hätten, weil sie von bestimmten Gesetzen und realen Grundsätzen abhängen. Wenn deshalb behauptet wird, dass sie existieren, so ist damit nicht mehr gemeint, als dass sie im Raume wahrgenommen werden oder in der Form der äusseren Organisation. Er glaubt, dass, wie die Natur und Form unserer Wahrnehmungen bestimmt ist durch die Natur unseres sinnlichen Vermögens, so auch die Form unserer Gedanken, oder die Art, in der wir die betreffenden Erscheinungen beurteilen oder unsere Wahrnehmungen ordnen, durch die Natur unserer theoretischen Vernunft bestimmt ist; und ebenso, dass das, was in dem durch die Sinne erlangten Wissen, deren Materie die Form giebt, reine Anschauung[1]) heisst, wie das die Verbindung der Wahrnehmungen Vollziehende und sie zum Urteil Verknüpfende reiner Begriff oder Kategorie genannt wird. Diese reinen Begriffe, welche durch eine Analysis des Urteils entdeckt werden können, sollen zurückgeführt werden auf die Begriffe der Quantität, Qualität, Relation und Modification[2]) Diese Kategorien sind abstrakt betrachtet nicht abgeleitet aus unseren Wahrnehmungen und Erfahrungen, sondern sie existieren im Geiste vor den letzteren und die Erfahrung ist das Resultat ihrer Verbindung mit unserer Wahrnehmung; aber nur in Verbindung mit unserer Wahrnehmung können diese reinen Begriffe die Quelle unseres Wissens sein; denn an sich sind sie reine Formen, ohne jegliche unabhängige Existenz. Sie dienen uns als Richtschnur in der Verwertung unserer Wahrnehmungen, aber sie können unser Wissen nicht über die Grenzen der Wahrnehmungen und Erfahrungen hinaus erweitern.

Es giebt nach Professor Kant zwei Arten von Urteilen, in denen wir denken, analytische und synthetische. Jene sind solche, in welchen wir lediglich etwas, wovon wir eine Vorstellung haben, erklären oder illustrieren, während wir in diesen unser Wissen erweitern, indem wir etwas Neues zu unserer früheren Vorstellung des Gegenstandes hinzufügen. So bilden wir, wenn wir sagen, jede Materie ist ausgedehnt ein analytisches Urteil, wenn wir dagegen sagen, alle Körper sind schwer ein synthetisches Urteil.

Ohne Erfahrung können wir keine synthetischen Urteile bilden, welche die Inhalte oder die Materie des Wissens betreffen; aber da die Formen unserer Erkenntnis unabhängig von unserer Erfahrung sind und ihr vorausliegen, können wir hinsichtlich der schon erwähnten reinen Begriffe synthetische Urteile bilden oder reine Erkenntnis erlangen. In der Tat ist es allein möglich zu allgemeiner und notwendiger Geltung zu gelangen, wenn wir reine Anschauungen und reine Begriffe besitzen, wie das der Fall ist in der reinen Mathematik und Philosophie, in welchen wir unabhängig vom Inhalt lediglich vermittels der Formen und Gesetze des Erkennens und Wollens etwas Sicheres finden.

---

[1]) Redakt. Anm.: pure perception im Original.
[2]) Redakt. Anm.: Modification im Original.

Neben der theoretischen Vernunft schreibt Kant dem Menschen noch ein anderes Vermögen zu, welches er die praktische Vernunft nennt, die den Willen hinreichend zu bestimmen und zu lenken vermag. Er behauptet, dass, wenn dieses Vermögen uns nicht gewährleistet wäre, daraus folgen würde, dass die praktischen Gesetze keine allgemeinen moralischen Regeln, sondern nur besondere Grundsätze wären, welche die Individuen sich selbst als Regeln ihres Handelns vorschreiben könnten. Den allgemeinen Moralgesetzen gegenüber aber gebietet uns die Vernunft unbedingte Unterwerfung ohne Rücksicht auf unsere Neigung und unseren Vorteil. Diese stehen in der Tat manchmal in Widerspruch mit den Forderungen der Pflicht, aber um ihren Einfluss als Hindernisse der Tugend zu vermindern, muss unsere praktische Vernunft uns fest bestimmen, an die Existenz der Gottheit zu glauben und an ein künftiges Leben, wo unsere Glückseligkeit im Einklang zu unserem inneren Wert steht. Das ist es, was unsere Philosophen den Vernunftglauben nennen, weil er unabhängig ist von allem gegenständlichen Wissen; denn die Grundsätze der Religion können durch die theoretische Vernunft weder bewiesen noch widerlegt werden, sondern sind reine Postulate der praktischen Vernunft; und die einzige Theologie, die wirklich auf unserer Vernunft gegründet ist, ist die Moraltheologie, die auf sittlichen Prinzipien beruht.[1])

Die Klage, dass dies alles dunkel und schwer verständlich sei, wird wahrscheinlich von jedem Leser erhoben werden. Ein englischer Philosoph sagt uns, dass es mehr als des blossen Fleisses und Scharfsinns bedürfe, um eine richtige Übersetzung oder einen begriedigendenAuszug des in Frage stehenden Systems in unserer Sprache zu geben; dass zu diesem Zweck eine neue Nomenclatur erfunden werden müsste, schwieriger als die der Linnéschen Botanik. Dieser Umstand erhebt an und für sich schwere Bedenken gegen die Rationalität und Richtigkeit der Kantischen Philosophie. Locke und Newton hatten geringe Schwierigkeit, sich verständlich zu machen. Jeder Mensch von gesundem Menschenverstand, der an Untersuchungen dieser Art gewöhnt ist, begreift ihre Systeme rasch und zwar in der gleichen Zeit, die man braucht, um ihre Bände durchzulesen. Selbst Berkeley und Hume mit all ihren trügerischen Feinheiten haben Mittel gefunden, sich verständlich zu machen. Giebt dies dann nicht Grund zu dem Verdacht, dass das System des Professor Kant aus heterogenen, zusammenhangslosen und unverständlichen Materien besteht: oder dass, um die alte und wohlbekannte Philosophie gewisser englischer und französischer Schriftsteller zu verkleiden und sein System der Welt als ein neues System aufzudrängen, er nicht viel mehr getan hat, als dass er es mit seinen eigenen technischen Worten wiedergab? Oder, dies ist vielleicht nicht die unwahrscheinlichste Annahme, hat er vielleicht selbst bemerkt, dass seine Philosophie die Tendenz hat, alle Religion und Moral, welche bis jetzt in der Welt gelehrt und geschätzt wurde, zu untergraben und war deshalb beflissen, ein System, welches er nur von den Eingeweihten verstanden wissen wollte, in eine rätselhafte Sprache einzukleiden, ein System, das „ein Versuch, die skeptische Philosophie Humes in dem hässlichen Dialekt des Scholastizismus zu lehren", genannt wurde. Wie dem auch sei, trotz all der unermüdlichen Mühe, die sich einige der Schüler dieses berühmten Preussen gegeben haben, ihn in Schutz zu nehmen gegen die Anschuldigung, lediglich einer der skeptischen Philosophen seiner Zeit zu sein, werden ihm die unparteiischsten Richter einen Platz unter den empiristischen Metaphysikern der neueren Zeit anweisen, deren theoretischer Jargon anstatt als Beitrag zur Förderung der Wissenschaft und der Menschheit zu dienen, eher die Tendenz hat, zu täuschen, zu verwirren und einen verhängnisvollen Einfluss auf die wahren Interessen der Menschheit auszuüben.

---

[1]) Der obige kurze Bericht des Kantischen Systems der Pneumatologie ist dem „British Literary Journal" entnommen.

Das System Kants hat hauptsächlich in Deutschland viele Freunde und Kommentatoren gefunden, welche behaupten, dass es auf der einen Seite dem Skeptizismus Humes Grenzen setze und auf der anderen Seite den Materialismus, Fatalismus und Atheismus, sowohl wie den Fanatismus und den Unglauben widerlege. Unter jenen, welche sich als Freunde und Fürsprecher dieses Systems ausgezeichnet haben, nehmen Reinhold, Schulze, Schmid, Jakob, Will, Reimarus und Adelung eine hervorragende Stellung ein. Auf der anderen Seite finden wir unter seinen Gegnern Namen wie Herder, Plattner, Selle und viele andere. Die Kontroverse, zu der die kritische Philosophie Anlass gab, wird, da sie eine Menge von umfangreichen Veröffentlichungen hervorgebracht hat, lange zu dem Seltsamsten und Interessantesten des Zeitalters gerechnet werden.

Anmerkung auf Seite 452.

Kants Philosophie.

Immanuel Kant wurde 1724 geboren und ist noch am Leben. Seine Philosophie hat beinahe so viel Aufsehen erregt wie die Wolffs vor 80 Jahren und hat das Talent vieler der berühmtesten Männer Deutschlands für und gegen sich aufgerufen. Ausser denen, die schon als hervorragende Anhänger in seiner Kontroverse genannt wurden, sind einige Andere einer Bemerkung wert. Joh. Gottl. Fichte aus Jena; Professor Born aus Leipzig; Professor Beck aus Rostock und Pastor Georg Sam. Mellin aus Magdeburg haben ausführlich und geschickt als Verteidiger der Kantischen Lehre geschrieben, während Feder, Eberhard, Professor Tiedemann und Professor Maas ebenso eifrig und geschickt in der Bekämpfung dieses weitberühmten Systems waren.

Zwei Gedenkschriften zu D. Fr. Strauss' hundertstem Geburtstage.[1]

Besprochen von Bruno Bauch.

Man spricht heute vielfach von einem Erstarken des religiösen Bewusstseins. Ob mit Recht, das könnte erst entschieden werden, wenn man sich über den Begriff des religiösen Bewusstseins verständigt hätte. Es könnte sonst leicht der Fall eintreten, dass man etwa den in der letzten Zeit gesteigerten Terrorismus und die Machtgelüste, mit denen Rom in einer noch nie überbotenen und früher nicht oft erreichten, jetzt aber neu erstarkten Tyrannei die Gewissen zu knechten sucht und damit zugleich die schwächliche Fügsamkeit seiner Hörigen seltsamerweise auch für ein Erstarken des religiösen Bewusstseins hielte. Wem aber die Religion nichts Geringeres bedeutet, als das Bewusstsein des Menschen von seiner sittlichen Bestimmung, und wem diese Bestimmung allein in der Autonomie der Persönlichkeit vollziehbar ist, dem kann die Tyrannei Roms und die klägliche Unterwürfigkeit seiner Geistesgefolgschaft gerade bloss eine Schwächung und Verzerrung der Religion bedeuten. Ob nun einer solchen durch die Autorität erstrebten Verkümmerung der freien Selbstbestimmung in unserer leisetreterischen Zeit eine wahrhaft wirksame und energievolle Tendenz zur Autonomie erfolgreich entgegensteht, das pflegen Pessimisten zu bezweifeln. Aber trotzdem — wir hoffen mit Kant auf den „Sieg des guten Prinzips über das Böse" in dem Kampfe zwischen „Religion und Pfaffentum". Und wer je in seiner Zeit mit Nachdruck und Energie diesen Kampf gekämpft, der hat es nicht bloss für seine Zeit getan. Er hat der Vernunft und dem Guten auch für die Zukunft gedient. Mag die spätere Zeit auch sonst zu ihm stehen, wie sie wolle, für diesen Dienst wird sie ihm ihren Dank zu zollen haben.

Das rechtfertigt es auch, dass die Gegenwart mit ihrem Interesse zurückgelenkt wird auf jene Gestalt, von der ein Freundeswort bedeutsam dahin verlautete, dass sie einen Teil der geistigen Welt ihrer Zeit „in ihrem Grunde erschütterte und weit über deren Umfang hinaus die Geister bewegte," auf: David Friedrich Strauss. Sein hundertster Geburtstag bildete die Veranlassung dazu, dass uns zwei Schriften über ihn beschert wurden, an denen die Kant-Studien nicht achtlos vorübergehen sollen.

---

[1]) Fischer, Kuno, Über David Friedrich Strauss. Gesammelte Aufsätze. Herausgegeben von Hugo Falkenheim. Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1908.

Ziegler, Theobald, David Friedrich Strauss. I. Teil (1808—1839). Strassburg, Verlag von Karl J. Trübner, 1908.

Die eine zwar liegt in ihrer Entstehung zum Teil bereits genau ein halbes Jahrhundert zurück und ist zum anderen Teile nicht viel jünger. Sie enthält Kuno Fischers Aufsätze „Über David Friedrich Strauss". Es könnte zunächst vielleicht zweifelhaft erscheinen, ob es zweckvoll war, diese Aufsätze nach Kuno Fischers Tode herauszugeben, ob es auch im Sinne des nun auch dahin gegangenes Freundes von Strauss war, diese Aufsätze zu sammeln, da er sie selbst nicht in die Sammlung seiner kleinen Schriften aufgenommen hat. Nun wir wissen: Kuno Fischer trug sich mit dem Gedanken einer grösseren zusammenhängenden Darstellung des Lebens und Wirkens seines Freundes, und so dürfen wir glauben, dass die vorliegende Sammlung seiner Aufsätze über Strauss zum mindesten seinem Sinne nicht zuwider sein dürfte. Ob sich aber die Sammlung auch sachlich rechtfertigt? Sind diese Aufsätze denn nichts anderes als Freundschaftsdienste? Nun gewiss, Freundschaftsdienste sind sie, aber sie sind noch mehr als das. Strauss und Fischer waren Persönlichkeiten von einzigartiger Prägung, und ihre Freundschaft kein alltägliches Freundesverhältnis. Wir freuen uns darum des starken persönlichen Momentes, das hier überall die Sache durchzieht. Aber weil die Sache sich im Persönlichen keineswegs erschöpft oder darin untergeht, weil also diese Aufsätze zwar Freundschaftsdienste aber zugleich doch auch mehr als Freundschaftsdienste sind und eine sachlich-geschichtliche Eigenbedeutung haben, darum haben wir dem Verlag und dem Herausgeber dankbar dafür zu sein, dass sie das Zerstreute gesammelt und das Schwer-Zugängliche zugänglich gemacht haben. Dieses Freundschaftsdokument, dessen persönliche Grundstimmung im Ausdruck sachlicher Überzeugungsgemeinschaft gipfelt, ist in der Tat eine würdige Gabe zum hundertsten Geburtstage von Strauss.

Man kann dabei ruhig zugeben, dass viele Einzelheiten durch die Forschung der letzten vierzig und fünfzig Jahre überholt sind. Das bleibend Verdienstliche liegt, wie der Herausgeber richtig bemerkt, im Prinzipiellen. Dieses aber dürfen wir nicht auf dem Gebiete der eigentlichen Philosophie suchen. Strauss' „Alter und neuer Glaube" musste einem Manne wie Kuno Fischer, leicht verständlich, in gewisser Weise einen peinlichen Eindruck machen. Denn Fischer war nicht umsonst in die Schule Kants gegangen, die Strauss fehlte. Das Bedeutsame liegt auf dem Gebiete der historischen Kritik. Auf ihm mussten sich die verwandten Geister begegnen und sich finden. Die historische Kritik aber stand beim Theologen Strauss unter dem Zeichen der Theologie selber. Hier hat seine Leistung ihren Schwerpunkt. Von hier aus verstehen wir auch jenes spezielle Meisterschaftsgebiet von Strauss, auf dem sich seine sachlichen Interessen und seine charakterologischen Tendenzen aufs innigste wechselseitig bestimmen und durchdringen: seine biographischen Leistungen. Der kampfesmutige Theologe schenkt seine Neigung jenen mutigen Kämpfern „gegen Pfaffen- und Despotentum": einem Ulrich von Hutten, einem Voltaire und einem Reimarus.

Mit Recht gehört darum an die Spitze der Aufsätze die kurze, ungemein feine Abhandlung über „David Friedrich Strauss als Biograph". Sie ist in der Tat, was sie sein will: eine „clavis straussiana" (S. 26). Das, worin Kuno Fischers eigene Bedeutung liegt, findet er in seinem

Freunde wieder. Der verwandte Geist begegnet dem Freunde in der Erfassung und Herausarbeitung des Sinnes der Geschichte und der geschichtlichen Entwickelung. Wie Kuno Fischers Kraft darin liegt, verständlich zu machen, wie aus den gegebenen geschichtlichen Bedingungen der grossen historischen Persönlichkeit die ihr aufgegebenen Probleme erwachsen, und wie diese in der Individualität der Persönlichkeit ihre Prägung und Formung erhalten, damit nicht bloss Neues, sondern bleibend Wertvolles daraus hervorgehe, so analysiert er hier die historische Individualitätserfassung von Strauss in der glücklichsten Weise. Er zeigt, wie Strauss sich in das historisch Einmalige und Individuelle hineinlebt, aber nicht, um sich beim Individuellen zu beruhigen, sondern um es auf Allgemeingültiges zu beziehen, um „einen geschichtlichen Wert mit einer kraftvollen Eigentümlichkeit" (S. 20) zu vereinigen. Damit wird uns Strauss' individuelle Eigenart selbst deutlich, und es wird uns — das ist das persönlich Interessante in der sachlichen Darstellung — weiter deutlich: Was Kuno Fischer auf seinem Gebiete war, das ist Strauss auf dem seinigen: „ein historischer Künstler" (S. 21). So erlaubt einem diese Abhandlung nicht bloss einen bedeutsamen Blick in die Geistesverwandtschaft beider Freunde; sie erschliesst uns am Biographen Strauss nicht bloss den Biographen, sondern den theologisch-historischen Kritiker überhaupt und bildet für das Verständnis von dessen eigener geschichtlicher Bedeutung in der Tat den „Schlüssel".

Was für Strauss nun noch ganz besonders charakteristisch ist, das ist — an seinem Werke über Hutten macht es uns Kuno Fischer besonders klar, ohne den Nachweis bei den übrigen biographischen Arbeiten zu verfehlen — der Umstand, dass sich „Strauss' biographische Arbeiten, unbeschadet ihrer klassischen Objektivität als poetische Zeugnisse seines eigenen Lebens ansehen" lassen. „Auch die Wahl seiner Stoffe hängt mit dem Gange seiner Schicksale zusammen. Das ist ein Zug, den Strauss in sprechender Weise mit Goethe gemein hat" (S. 31). So treffend Strauss in seinem Werke über „Ulrich von Hutten", das mir persönlich im Verein mit seiner Schrift über „Voltaire" seine liebsten Bücher sind, die Charakterologie seines Helden analysiert, so treffend weiss Kuno Fischer die springenden Punkte dieser Analyse zu fassen und ihre Synthese in Huttens Persönlichkeit zu gewinnen. Hutten ist vermöge seiner Geistesanlage „Humanist und Poet", . . . „von Geburt Ritter und Edelmann". Er wird „zum Helden der Reformation" (S. 37) und des deutschen Vaterlandes. Das bestimmt nun seine weitere schriftstellerische Tätigkeit. „Seine schriftstellerische Tätigkeit, angefeuert durch das grosse Ziel zu erstaunlicher Regsamkeit, hat jetzt nur eine Richtung, antirömisch und national-deutsch zu sein" (S. 61). Kuno Fischer beschränkt sich nun nicht auf ein blosses Referat über Strauss' Buch, das dieser Ulrich von Hutten gewidmet. Wie der Titel „Ulrich von Hutten und David Friedrich Strauss" schon andeutet, kommt es ihm mehr auf die gesamte Stellung Strauss' zu Hutten an; und dieser Absicht dient auch eine weitere Abhandlung, die der von Strauss besorgten Übersetzung und Erläuterung von Huttens Gesprächen gilt.

Eine ähnliche Tendenz auf das Gesamtverhältnis verfolgt auch die Abhandlung über „David Friedrich Strauss und Hermann Samuel Reimarus". Auch hier erstattet K. Fischer nicht bloss Bericht über Strauss' Gesamtdarstellung der Reimarusschen „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes", und den Aufsatz über Brockes und Reimarus. Auch hier zielt er auf das Gesamtverhältnis von Strauss und Reimarus, ihre Verwandtschaft und Differenz ab. Zunächst liegt „die Verwandtschaft am Tage. Dieselbe Materie der Untersuchung, derselbe entschlossene und freie Geist, der die Untersuchung unternimmt und durchführt; die Gesichtspunkte, unter denen von beiden dieselbe Aufgabe gelöst wird, in derselben Entwickelungslinie gelegen, und so von einander verschieden, dass sich an diesen beiden Männern, Reimarus und Strauss, der Stufengang einer Entwickelung, die fortschreitende Lösung einer Aufgabe, als an dem deutlichsten Beispiele anschaulich machen lässt. Reimarus war der erste, der im Geiste des achtzehnten Jahrhunderts, im ernsten Glauben an die damalige Aufklärung eine rücksichtslose Untersuchung des gesamten biblischen Kanons unternahm. Lessing war der erste, der von dem verborgenen Werke einige Bruchstücke veröffentlichte, den ‚Wolfenbütteler Fragmentisten' bekannt machte und seine Verteidigung führte. Strauss ist der erste, der das gesamte Werk des Reimarus vollständig darstellt, in dieser Weise ergänzt, was Lessing begonnen, zu der Verteidigung die richtige Widerlegung hinzugefügt und die gewöhnliche Widerlegung entkräftet. Es trifft sich gut, dass diese drei Männer sich so zusammenfinden. Ein besseres Schicksal konnte sich Reimarus nicht wünschen, nachdem er den Mut gehabt, sein Werk zu schreiben, und die Entsagung, es zu verbergen, als dass zu dessen öffentlicher Würdigung Lessing die erste und Strauss die letzte Hand bot" (S. 89).

Ich habe diese Stelle hier ausführlich angeführt. Sie macht Verwandtschaft und Gegensatz von Reimarus und Strauss ungemein deutlich; und gerade auch das Unterscheidende zu betonen, ist wichtig. Ist es doch nicht bloss frommer Brauch aller korrekt Kirchlichen, sondern auch einer gewissen Stimmungsphilosophie unserer Tage, die ihre Überzeugung nicht auf logischen Grundlagen, sondern auf Neigungen aufzubauen sucht, hier die scharfen Grenzen zu verwischen und Reimarus, wie Strauss in gleicher Weise als „Aufklärer" abzutun. Sie könnten gerade hier von K. Fischer recht viel lernen. Zunächst könnte ihnen vielleicht dieser Historiker deutlich machen, dass der mangelnde Sinn des Aufklärungszeitalters für die Geschichte zwar nicht zu leugnen ist, dass das aber historisch viel verzeihlicher ist, als die unhistorische Ungerechtigkeit, mit der man heute selbst der Aufklärung begegnet, indem man sie eben nicht geschichtlich betrachtet, sondern am Massstabe heutigen Geschichtsverständnisses misst. Man braucht keine Schutzschrift für Reimarus' „Schutzschrift" zu schreiben, aber man wird mit Kuno Fischer „dem einfachen Wahrheitssinn und dem grundehrlichen Charakter des Mannes" (S. 98) Gerechtigkeit widerfahren lassen können. Und was sein Verhältnis zu Strauss anlangt, so wird man den grossen Unterschied in der Stellungnahme zur Offenbarung nicht übersehen dürfen. Freilich: „zwischen der Wahrheit und Lüge sieht Reimarus kein Drittes" (S. 95). Aber Strauss sieht es. Es ist „die mythische

Erklärungsweise" (S 95). „Wenn man mit der mythischen Erklärungsweise die Kritik nicht bloss gegen einen Teil des Faktums, sondern gegen das ganze Faktum richtet, so kann man den Tatsachen der Biblischen Geschichte den religiösen Wert zurückgeben, indem man ihnen den geschichtlichen Charakter nimmt; darum ist die gründlichere Kritik, eben weil sie gründlicher ist, die sachgemässere und wenn man will, die heilsamere" (S. 96). Der Mythus ist aber kein alle Probleme lösendes „Universalmittel". „Er bedeutet einen neuen Gesichtspunkt, mit dem die Bibelerklärung ganz neue Aufgaben übernimmt. Wie ist der Mythus entstanden? Welche Motive haben ihn erzeugt? Wer hat die Erzählung verfasst? Unter welchen Bedingungen, in welchen Absichten sind überhaupt die Bücher der Biblischen Geschichte geschrieben? Aus der Kritik der Geschichtsobjekte wird eine Kritik der Geschichtsschreiber. Und da diese Fragen offenbar nur aus der Einsicht in die geschichtlichen Zeit- und Bildungsverhältnisse gelöst werden können, so treibt die mythische Erklärungsweise notwendig zur historischen Kritik" (S. 96) Der Begriff des Mythos ist die systematische Voraussetzung für die historische Arbeit, die Strauss zu leisten hatte.

Wie nun die „mythische Erklärungsweise" in dem berühmten Hauptwerke von Strauss wirksam ist, das sucht, wenigstens in aller Kürze der nächste Aufsatz: „Strauss' Leben Jesu" zu zeigen. Zwar will und kann Kuno Fischer bei der Kürze seines Essays sowie bei dessen allgemeinverständlicher Absicht nicht die eigentliche Struktur des Mythos darlegen. Auch will er nicht die Entwickelung von Strauss bis zum „Leben Jesu" und die Entwickelung seiner „Leben Jesu"-Darstellung selber schildern. Er beschränkt sich absichtlich auf die Bearbeitung „für das deutsche Volk" von 1864. Mit wenigen aber sicheren Zügen wird trotzdem doch der Gang, den Strauss in seiner schriftstellerischen Laufbahn genommen, hier gezeichnet: der Weg von seiner ersten theologischen Epoche über die erste biographische zur zweiten theologischen, die allmählige Entfernung von der ersten, die allmählige Annäherung an die zweite. Vor allem aber wird die Bearbeitung des „Lebens Jesu" in seinem Unterschiede zu den früheren Auflagen dieses Werkes, in ihrer Bedeutung für die damalige Zeit, ihrer neuen Aufgabe und besonders in ihrem Werte für die deutsche Volksbildung gewürdigt.

Wieder einen biographischen Gegenstand hat der nächste und letzte Aufsatz. Er behandelt Strauss' Werk über Voltaire. Dass dieses eines der hervorragendsten Charakter-Bilder ist, die wir in deutscher Sprache besitzen, dürften heute nur wenige nicht einsehen. Auch hier ist es recht interessant zu bemerken, wie K. Fischer dem persönlichen Verhältnis von Strauss zu Voltaire nachgeht. Auf der einen Seite zeigt er, wie „in Rücksicht der persönlichen Charakter- und Gemütsart der Gegensatz beider nicht grösser sein kann, als er ist" (S. 129). Auf der anderen Seite aber wird deutlich, „welche Neigung ihn (Strauss) auf Voltaire geführt hat". Sie erklärt uns Voltaires „Kampf gegen den Glaubenszwang, den hierarchischen Druck und die Bigotterie in jeder Form" (S. 129). Der historische Kritiker Strauss erkennt, dass Voltaire diese Bedeutung auch für seine, Strauss', Zeit nicht verloren hat. Voltaire hat den Satz ausge-

sprochen: „Wer mir sagt: denke wie ich oder Gott wird dich strafen, der wird mir bald sagen: denke wie ich, oder ich bringe dich um.“ Und Strauss fragt: „Hat dieser Satz vielleicht an seiner furchtbaren Wahrheit etwas verloren, weil es hundert Jahre her ist, dass Voltaire ihn niederschrieb?“ Darauf antwortet Kuno Fischer: „Vielmehr ist dieser Ausspruch in unseren Tagen so wahr, dass ihn sogar alle jene Bischöfe, die unlängst den Papst um Schonung ihres Lebens angefleht haben, bestätigen können mit einem Wort, wie es scheint, aus unfehlbarem Munde!“ Was Kuno Fischer in den Tagen der „Unfehlbarkeits“-Erklärung schrieb, hat sich das nun in unseren Tagen nicht aufs neue bestätigt und hat darum seit jenen Tagen Voltaires Ausspruch nicht noch an Geltung gewonnen, wenn überhaupt etwas imstande ist, ihm noch mehr Geltung zu geben, als was in jenen Tagen geschah?

Den Schluss der Schrift Kuno Fischers bildet ein Anhang, in dem ein lakonischer, in fröhlichster Laune und im Stil der epistolae virorum obscurorum gehaltener Brief von Strauss an Fischer mitgeteilt wird. Er dürfte allen Lesern — und wir wünschen dem Büchlein recht viele — eine höchst willkommene Beigabe sein.

* * *

Kuno Fischer sagt von Strauss einmal sehr treffend, er habe als Biograph nur Persönlichkeiten dargestellt, „auf die einzugehen, die ganz kennen zu lernen er die Musse und Neigung hatte, die er nicht bloss menschenkundig studiert, sondern auf eine natürliche Weise erlebt hat“ (S. 30) und; „er wird nie etwas wählen gegen seine Neigung“ (S. 20). Strauss selbst hat einmal gesagt: „Ich kann über niemand schreiben, den ich nicht liebe.“ Nun ich glaube: Ohne diese Liebe ist überhaupt eine gute Biographie nicht möglich. Über Strauss besitzt unsere Litteratur zwar schon eine Reihe von Biographien. Aber, mit Ausnahme der kleinen Schrift von Zeller, hat bisher keine Biographie die Bedingung der Liebe erfüllt. Um so erfreulicher ist es, dass die gross angelegte, auf zwei Bände berechnete Biographie, deren ersten Band uns Theobald Ziegler zu Strauss' hundertsten Geburtstag geschenkt hat, gerade unter dem Zeichen der Liebe steht, und dass sie sich als Motto jenes Wort von Strauss gewählt hat: „Ich kann über niemand schreiben, den ich nicht liebe.“ Ziegler hat aber auch gar sonst manches vor den bisherigen Biographen von Strauss voraus, und er ist sich dessen auch bewusst. Jene sind, „wenn wir von der kleinen, feinen Skizze von Eduard Zeller absehen, Theologen gewesen“ (S. VIII). Lieben konnten sie ihn nicht. Aber sie konnten ihn auch nicht unbefangen genug würdigen. Weiter fehlte ihnen — „auch hier wieder den einen Zeller ausgenommen — die intime Kenntnis des Menschen und des Milieus, in das er hineingehört“. Sie kannten auch zunächst seine Briefe noch nicht, oder später zum mindesten nicht ganz, sondern nur soweit sie von Zeller im Druck herausgegeben waren. „Gerade das Interessanteste und Intimste findet sich in dem nicht veröffentlichten Briefmaterial“, das Ziegler zugänglich gemacht worden ist. Und endlich: „Strauss war Schwabe und hat fünf Sechstel seines Lebens in seiner schwäbischen Heimat verbracht“ (S. IX). Und auch Ziegler ist

Schwabe. Gerade für sein Verhältnis zu Strauss und zu dessen Würdigung kommen ihm seine eigensten, persönlichsten Lebensverhältnisse in der glücklichsten Weise entgegen. Er ist nicht nur ein Landsmann von Strauss. Er hat auch „denselben Bildungsgang durchlaufen, war württembergischer Lateinschüler, Seminarist, Stiftler, Vikar und Repetent", wie Strauss, und er hat „um seinetwillen in der Heimat auch einmal eine analoge Erfahrung gemacht." Ja noch mehr: Direkte persönliche Beziehungen verknüpfen Ziegler mit Strauss. Zieglers „Vater war ein Studiengenosse", sein „Schwiegervater, Gustav Binder, ein Kompromotionale und Freund von Strauss." Ihm floss also eine reiche Quelle persönlicher Überlieferung. Weiter: Ziegler selbst hat Strauss noch persönlich kennen gelernt und Briefe mit ihm ausgetauscht. Freilich erwächst auch aus solchen persönlichen Verhältnissen eine Gefahr, der wohl kein Biograph ganz zu entgehen vermag. Unvermerkt muss sich notwendig das Persönliche des Biographen in seinen Gegenstand einschieben und kann nicht gebührend vor diesem zurücktreten. Jene „klassische Objektivität" lässt sich nicht erreichen, die Kuno Fischer seinem Freund Strauss nachrühmt. Die Subjektivität muss stärker in die Erscheinung treten, als in Biographien mit historisch ferner liegendem Vorwurf. Dieser Gefahr, der kein Biograph, den persönliche Beziehungen mit seinen Helden verbinden, zu entgehen vermag, der auch Kuno Fischer nicht entgangen wäre, hätte er seinen Plan in die Wirklichkeit umsetzen können, ist auch Ziegler nicht entgangen. Allein in der Subjektivität liegt dabei doch immer auch ein Vorteil, eben der des Persönlichen. Ich will darum nicht kritteln und nörgeln, sondern mich auf einen möglichst sachlichen Bericht beschränken. „Personen beweist und widerlegt man nicht." Der subjektive Vorzug liegt hier in der Liebe. Und „die Liebe kritisiert man nicht". Ziegler aber, wir haben es schon gesagt, liebt und verehrt Strauss. Er gesteht: „An seinen Schriften habe ich mich in die Theologie hinein und aus der Theologie heraus zu Hegel und zur Philosophie, ins Weite und ins Freie durchgearbeitet. So rechne ich ihn zu meinen Erziehern, Führern und Befreiern. Darum ist dieses Buch in erster Linie ein Werk der Pietät. Ich schreibe über Strauss, weil ich ihn liebe" (S. X).

Aus alledem geht hervor, dass Ziegler, abgesehen von jener einen Bedenklichkeit, die denkbar günstigsten Bedingungen für eine Straussbiographie erfüllt. Und wir sehen auch, dass er nicht umsonst Strauss zu seinen Erziehern, Führern und Befreiern rechnet. Ihn verbindet noch heute mit Strauss eine innige und aufrichtige Gesinnungsgemeinschaft. Wir haben schon von Kuno Fischer gehört, dass der Kampf „gegen Pfaffen- und Despotentum" Strauss auf die Seite von Hutten stellte, wie „der Kampf gegen den Glaubenszwang, den hierarchischen Druck und die Bigotterie in jeder Form" ihn zu Voltaire zog. Angesichts der heute „durch die beiden Kirchen herbeigeführten Versündigung am Geiste der Wahrheit" sucht nun auch Ziegler das Bild des „Mannes heraufzubeschwören, der wie Dürers Ritter sich nicht gefürchtet hat vor Tod und Teufel, sondern auf alle Gefahr hin und unter Draufgabe seiner Stellung und seiner Aussichten fürs Leben frei bekannte, was er für wahr hielt" (S. XV). Und wie Strauss, so nennt auch Ziegler immer die Dinge beim

rechten Namen. Das aber wirkt, wie man auch sonst immer denke, doch immerhin zum mindesten um so erfrischender, je deutlicher einem heute Schwächlichkeit und Leisetreterei allenthalben entgegentreten.

Jenes Bild von Strauss wird uns nun mit intimster Kenntnis jedes Details seines Lebens gezeichnet. Wir lernen den Mann verstehen, indem uns sein Wesen an seinem Werden erschlossen wird. Interessante und wenig oder gar nicht, zum mindesten nicht allgemein gekannte Notizen werden uns zunächst von der Abstammung und Familie geboten. Über die Jugendentwickelung wird uns Aufschluss erteilt, der wohl zum grössten Teile allen denen neu sein, oder doch viel Neues bieten dürfte, die die schwäbischen Schulverhältnisse nicht so genau kennen, wie Ziegler selbst. Und wenn uns Ziegler sodann auf das genaueste über die Studienzeit von Strauss unterrichtet, so wird einem zunächst klar, wie unendlich viel mehr Strauss eigener Arbeit als fremder Belehrung auch schon als Student zu verdanken hatte. Auf der anderen Seite aber wird einem auch gar manches deutlich, was einem früher nicht recht begreiflich schien. Ich glaube, dass mancher bisher sich nie recht habe erklären können, wie der theologische Kritiker Strauss, dessen Scharfsinn man stets bewundert, sich von der kritischen Philosophie, so wenig durchdrungen haben konnte, um im Alter jenen philosophischen Standpunkt einnehmen zu können, den er in seinem „Alten und neuen Glauben" eingenommen hat. Das Rätsel hat wohl vielen nun Ziegler durch die genaue Darlegung der trostlosen philosophischen Zustände des damaligen Tübingen zum guten Teil gelöst. Gar treffend bemerkt er: „Es ist dies verhängnisvoll für Strauss gewesen bis in sein letztes Buch hinein und für dieses insbesondere, dass er als Student in kein rechtes Verhältnis zur Kritik der reinen Vernunft gekommen ist" (S. 42). Das Erwachen der theologischen Kritik wird uns aber in seinen ursprünglichsten Anfängen deutlich. Ziegler zeigt uns, wie es gerade die romantischen mystischen Einflüsse Kerners sind, die nach ursprünglich williger Hingabe die Kritik am Wunderglauben rege machen sollten, und wie hier in der einfachsten Form beginnt, was Strauss später in der grossartigsten Weise vollenden sollte.

Auch die ersten theologischen Eindrücke, die Strauss in Tübingen erhielt, waren freilich nicht gerade tief. Aber „wirklich Bedeutendes und Grosses fand er im Kolleg bei Baur" (S. 48), seinem ehemaligen Blaubeurer Lehrer. Bedeutsam wurde es für Strauss, dass er sich mit Freunden (Binder, Märklin, Gauss und Seeger) zu gemeinsamer, über die Vorlesungsstoffe hinausführender Arbeit verband. Auf diesem eigenen Wege gelangte er zu Hegel. Und Ziegler weist sehr schön auf den heiligen Ernst hin, mit dem der junge Theologe sich vermittels der Hegelschen Lehre in Einklang mit der Kirchenlehre zu bringen sucht, jenen heiligen Ernst, den die Feinde von Strauss immer, die Gegner nur allzuoft übersehen. Es ist besonders die Unterscheidung des Denkens in der Form des Begriffs auf der einen Seite, vom Denken in der Form der Vorstellung auf der anderen Seite, die ihm, wie er glaubt, theoretisch zu einer inhaltlichen Überzeugungsidentität und damit dem praktischen Theologen zur Einstimmung mit seiner Gemeinde verhilft, die wir Strauss bei Ziegler auch in

seinem Vikariate betätigen sehen. Vom Vikariate begleiten wir ihn sodann nach Berlin und wieder zurück ins Stift. Wir lernen hier die ersten nachhaltigeren und tiefergehenden, wenn auch scheinbar noch stillen Kämpfe des Repetenten kennen, die zunächst in jenem seltsamen „Rufe" nach Ludwigsburg, als welchen man seine Entfernung vom Stift bezeichnete, in die Erscheinung treten. Vor allem aber erschliesst sich uns die innere Entwickelung von Strauss, und wir werden allmählich an sein „Leben Jesu" herangeführt, das hier aber in seiner kontinuierlichen Entstehung und in seinem ganzen Inhalte analysiert wird. Lag diese genaue Analyse nicht in der Absicht des vorhin besprochenen Aufsatzes von Kuno Fischer, so liegt mit Recht fast in ihr der eigentliche Schwerpunkt des ersten Teils von Zieglers Biographie, und in ihr wird auch der Begriff des „Mythos" und der „mythischen Erklärungsweise" mitanalysiert.

Besonders glücklich und für das Verständnis der Entwickelung des „Lebens Jesu" auch besonders wichtig ist die Darbietung einer an Märklin mitgeteilten Skizze für das Buch. Strauss' eigene Darlegung zeigt m. E. hier ganz ausgezeichnet, wie sehr er unter dem Einfluss Hegels stand. Hier bewegt sich der Plan der Einteilung gleichsam im Umriss der Dialektik. Die Thesis bildet der „traditionelle Teil". In der Antithesis würde die Kritik „den unendlichen Inhalt, welchen der Glaube an diesem Leben hat, teils vernichten, teils wankend machen." Da dieses aber nur geschieht, „um ihn in höherer Weise wiederherzustellen", so würde damit die Synthesis erreicht.

Die Wiederherstellung kann aber „eine dreifache" sein. Auch darauf ist zu achten. Das kann jedem, der verstehen will, einleuchtend machen, dass Strauss als theologischer Kritiker von Anfang an keineswegs der flache Rationalist war, als den ihn manche Gegner gern hinstellen möchten. Er unterscheidet hier nämlich in den Versuchen der Wiederherstellung des vernichteten Glaubensinhaltes: „erstlich die rohe des Supranaturalismus, zweitens die leere des Rationalismus und drittens die wahre der Wissenschaft" (S. 128). Es ist zum mindesten ebenso charakteristisch, die Wiederherstellung des Rationalismus als „leer" anzusehen, wie es charakteristisch ist, die des Supranaturalismus als „roh" anzusehen. Und eine Ansicht ist so zutreffend, wie die andere.

Strauss' Position im „Leben Jesu" ist also weder die des Rationalismus, noch die des Supranaturalismus. Man könnte sie als Philosophie des Mythos bezeichnen, sie ist die „mythische". Darauf ist um so mehr zu achten, als im eigentlichen Werke der Plan der Skizze nicht in allen drei Teilen gleich ausgeführt ist. Der Schwerpunkt liegt hier im kritischen Teile. Aber — und das ist zu bemerken — er erschöpft nicht die Gesamtposition des Kritikers.

Nach der genauen Darlegung des Inhaltes von Strauss' „Leben Jesu", verfolgt Ziegler die „Schicksale des Verfassers und des Buches von 1835 bis 1839". Diese Darlegungen nehmen fast die Hälfte des uns vorliegenden ersten Bandes ein. Ich kann darum erst nicht versuchen, dem Leser eine Vorstellung von der Mannigfaltigkeit des dargebotenen biographischen und allgemein-historischen Stoffes zu geben. Dafür muss ich die Leser auf das Studium des Werkes selbst verweisen. Ich möchte nur zur all-

gemeinen Charakteristik hervorheben, dass die Darstellung durchaus getragen ist von jener menschlich-warmherzigen Anteilnahme an dem Schicksale des bedeutenden Menschen und seines Werkes, auf die sie von vornherein gestimmt ist. Mit jener der Liebe eigenen Sorgfalt wird das Geschick von Strauss in allen seinen Etappen verfolgt; und wir werden in der liebenswürdigsten Weise zu eigener Anteilnahme angeregt, um es zu begleiten. Erfolg und Leiden und Freude von Strauss werden deutlich. Wir folgen ihm vom Stift nach Ludwigsburg, wohin ihn jener schon erwähnte „Ruf" geführt. Wir lernen die Machenschaften und Intriguen kennen, die gegen ihn gesponnen werden. Wir sehen Strauss unter der anfänglichen Zurückhaltung auch seiner Freunde leiden. Er schreibt an Binder: „Ich gestehe ehrlich, dass ich schon oft über meine isolierte Lage verdriesslich und über meine Freunde bös geworden bin, dass sie den Karren, den wir so lange gemeinschaftlich gezogen haben, nun, da die Sache ernst wird, auf einmal stehen lassen" (S. 211). Auf der anderen Seite sehen wir Strauss aber auch in zarter Rücksicht und Billigkeit die Rückhaltung seiner Freunde liebevoll verstehen und entschuldigen. Und als endlich Fr. Th. Vischer mit seiner kernigen Kraft für seinen Freund Strauss auf den Plan tritt und in herzerfreuender Wucht auf den „bis zur Hundswut" reichenden „Fanatismus" der Gegner dreinschlägt, und als auch Binder und Märklin trotz ihrer exponierten Stellung dem „Pietismus" auf den Leib rücken, da sehen wir, wie Ziegler (S. 213) sagt, Strauss' „Glauben an die Freunde und in böser Zeit auch den Glauben an sich selber" erstarken, seine Freude, seine Rührung, seine Dankbarkeit. Für alles Ungemach, für alle Widerwärtigkeit entschädigte ihn in den trüben Zeiten der Bekämpfung die bis zum Tode getreue Freundschaft, die ihm den „Ruhm des Entdeckers im Religionsgebiete, daher eines der Befreier der Menschheit, den Ruhm des geistreich dialektischen Polemikers, des Künstlers in der biographischen Geschichtsschreibung, des grossen Förderers der humanistischen Bildung" zollte. In diese Worte hatte noch Vischer nach des Freundes Tode seine Bedeutung zusammengefasst, und das ist selbst um so bedeutsamer, als Vischer sich gegenüber der Philosophie von Strauss volle Selbständigkeit gewahrt hatte.[1])

Freilich die Hilfe der Freunde kam zu spät und gerade diejenige des kernhaften F. Th. Vischer, war, wie Ziegler treffend bemerkt, nur geeignet, „Öl ins Feuer zu giessen". Strauss suchte freilich nicht den schnöden Nutzen. Es waren allein die „Freundschaftshandlungen", die ihm wert waren, trotzdem sie ihm eher schadeten als nützten, der bloss brutalen äusserlichen Übermacht der Feinde gegenüber. Diese drängte ihn dann zuletzt wirklich aus seinem Lehramt hinaus, und zwang ihm selber jetzt den Kampf auf. Gewiss, Strauss war ein Kämpfer, und zwar ein gewaltiger. Aber, schon seine Freundschaftsverhältnisse zeigen das,

[1]) Ich entnehme diese Worte einem heute kaum noch bekannten und seltenen Aufsatze Vischers über Gustav Reuschles Gedenkschrift auf Strauss vom Jahre 1874: Philosophie und Naturwissenschaft. Zur Erinnerung an David Friedrich Strauss. Bonn 1874. Ich verdanke deren Kenntnis der Mitteilung von Herrn Geh. Rat Vaihinger, in dessen Besitz sich die besprochene Schrift, wie die Besprechung befinden.

er war auch rein menschlich viel mehr als eine blosse Kampfnatur. Der Kampf war ihm aus sachlicher Notwendigkeit erwachsen, er hatte ihn bloss nicht gefürchtet und er war ihm nicht feige aus dem Wege gegangen, immer bereit, zu einem ehrenvollen Frieden die Hand zu bieten. Schliesslich war er es, der sie reichte; und sie ward zurückgestossen. Es entspricht dem Charakter, wie der geschichtlichen Lage von Strauss durchaus, wenn Ziegler sagt: „Er war eben doch keine blosse Kriegsmaschine, sondern ein Mensch von Fleisch und Blut, mit Herz und Gemüt. Aber als er aus tiefstem Herzensbedürfnis, um nicht zu sagen: aus tiefster Not, heraus friedesuchend der Welt seine Hand entgegenstreckte, da schlug sie ihm dieselbe aufs brutalste zurück" (S. 289). Und bestätigt diese Ansicht dem Tieferblickenden nicht in gewisser Weise auch Strauss' Berufung nach Zürich, mit der der erste Band von Zieglers Biographie abschliesst? Über diese Berufung und den sogenannten „Züriputsch von 1839" werden hier ganz neue Aufklärungen gegeben. Vor allem wird die Fabel des „konservativen und kirchlich gesinnten Historikers Heinrich Gelzer" (S. 317) eben als Fabel erwiesen und blossgestellt.

Bis hierher reicht der erste Band des Zieglerschen Werkes.

Die vorstehenden Blätter wurden vor nunmehr fast einer Jahresfrist niedergeschrieben. Jetzt ist soeben der zweite Band des Werkes erschienen.[1]) Es sei mir gestattet, auch von ihm gleich im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden noch ganz kurz zu berichten. Eröffnet wird die breit angelegte und auch sich in etwas epischer Breite bewegende Darstellung mit der Behandlung der „christlichen Glaubenslehre". Worauf die Berichterstattung hier besonderen Wert zu legen hat, das scheint m. E. die Herausarbeitung der historischen Kontinuität innerhalb der Persönlichkeitsentwickelung von Strauss. Sie macht uns verständlich, wie das Werk, dessen Inhalt im genaueren dargelegt wird, aus den früheren Positionen herauswächst und, das möchte ich gleich hinzufügen, weil es doch wohl bemerkenswert ist, wie Strauss, nach der langen Abkehr von der Theologie, wieder zu dieser — gegen seine eigene und gegen seines Freundes Fischer Voraussage — zurückkehrt.

Bis zu dieser ist freilich noch ein weiter Weg. Wie im Leben Strauss' zwischen seiner ersten und seiner zweiten theologischen Periode verschiedene Etappen liegen, so haben sich in die Darstellung dieses Lebens selbst zwischen beide Perioden mehrere Abschnitte eingeschoben. Sein Liebes- und Ehe-Leben, mit seiner zur wärmsten Anteilnahme aufrufenden Tragik durfte in einer Biographie ebensowenig fehlen, wie das meist zu wenig beachtete Verhältnis zur Politik. Ich sage gleich: Verhältnis zur Politik. Denn ein Politiker im eigentlichen Sinne war ja Strauss wohl nicht. Und doch ist es bemerkenswert, dass er in vielen Fragen der Politik seiner Zeit einen ungemein weitschauenden Blick bekundete, klarer und schärfer sah, als gar mancher Politiker von Fach und solche, die sich dafür hielten. Vor allem aber musste in dieser Entwickelungsphase auch „Strauss als Biograph" behandelt werden. Hatte Kuno Fischer in seinem Aufsatze vor allem das Prinzipielle dieser Be-

[1]) Ziegler, Theobald, David Friedrich Strauss. II. Teil (1839—1874). Strassburg, Verlag von Karl J. Träbner, 1908.

deutung von Strauss charakterisiert und in den markantesten Strichen gezeichnet, sich aber auch darauf mit Absicht beschränkt, ohne zu einer spezialisierteren Darstellung weiterzugehen, so wird uns hier gerade jene reiche Fülle des biograpischen Details geboten, die Strauss bewältigt, ehe er sich abermals der Theologie zuwendet. Was aber für diese Rückkehr charakteristisch ist, das ist, wie schon angedeutet, die Tatsache, dass in der Entwickelung von Strauss eine innige Kontinuität wirksam ist. Seine Abkehr von der Theologie ist, so radikal sie begrifflich ist, doch historisch nie eine absolute gewesen. Gerade an den biographischen Themata kann nun Strauss' eigener Biograph beweisen, dass dieser, wenn es auch vielleicht zu viel wäre, wenn man behauptete, er sei eigentlich immer Theologe geblieben, zum mindesten aber immer einen „theologischen Einschlag" (S. 556) behalten habe.

Und wenn Strauss mit der Bearbeitung des Lebens Jesu für das deutsche Volk auch aus der Sphäre der theologischen Gelehrsamkeit herauszutreten und sich eben dem Volke zuzuwenden scheint, so geschieht dies eben nur scheinbar. Populär ist Strauss damit doch nicht geworden. Sein Buch ist, wie Ziegler durchaus richtig bemerkt, eben doch ein ernstes gelehrtes Werk geblieben. Das beweist nicht nur sein geringer Erfolg, sondern auch der charakteristische vom Biographen von Strauss hier gezogene und an sich sehr instruktive Vergleich mit dem Renanschen Buche und endlich nicht am wenigsten die Behandlung des Werkes in der vorliegenden Biographie, die sehr eingehend auf die Kontroversen über Evangeliengeschichte und Evangelienkritik Bezug nehmen und auf das Gebiet der theologischen Wissenschaft überzugehen hat. — Dass hier auch das berüchtigte Treiben Schenkels — oder, wie es Strauss genannt hat, „der Schenkelsche Handel in Baden", dem bekanntlich ja einst Strauss' Freund, Kuno Fischer, zum Opfer fiel, welchen „Handel" Strauss ebenso meisterhaft zu züchtigen verstand, wie er die „Halben und die Ganzen" überhaupt prächtig zu charakterisieren vermochte — in die Darstellung mit hereingezogen wird, sei hier nicht übergangen.

Ein Kapitel über „Voltaire und Renan" führt uns zunächst wieder einmal auf politisches Gebiet. Wird Strauss' meisterhafte Charakteristik Voltaires mit viel Liebe und Verehrung, obwohl etwas kurz behandelt, so ergeben sich von hier aus weiter Anknüpfungspunkte für das Verständnis der Beziehungen und des Verhältnisses zu Renan, die freilich das grösste politische Zeitereignis — 1870 — nicht unberührt lassen konnte. Zwischen dem blasierten Weltbürgertum Renans und dem deutsch-nationalen Denken von Strauss war ein Konflikt unausbleiblich.

Mit warmer persönlicher Anteilnahme geht Ziegler endlich auf den alten und neuen Glauben ein; er schätzt das Werk höher, als selbst Strauss' nächste Freunde, Zeller, Fr. Th. Vischer und Kuno Fischer, es schätzten. Hier dürfte darum wohl Ziegler am ehesten auf Widerspruch stossen. Sollte ich also den Punkt bezeichnen, an dem vielleicht die Kritik am ehesten einzusetzen hätte, so würde ich die Stellung des Biographen zum alten und neuen Glauben als diesen bezeichnen. Allein ich enthalte mich auch hier der eigentlichen Kritik. Sie widerstrebt mir einem Buche gegenüber das „in erster Linie ein Werk der Pietät" sein

will. Und Pietät will selbst ganz allein respektiert sein. Immerhin giebt uns gerade auch Zieglers Pietät den Schlüssel des Verständnisses für seine Stellung zum alten und neuen Glauben an die Hand: „Die beiden Freunde, die die nächsten dazu gewesen wären, sich seiner anzunehmen, Eduard Zeller und Kuno Fischer, schwiegen. Sie waren mit dem Inhalt nicht durchweg einverstanden, und das wollten sie in einem Augenblick, wo alle Welt auf Strauss und sein Buch einschlug, nicht in der Öffentlichkeit sagen, um dadurch den Gegnern nicht Wasser auf ihre Mühle zu liefern. Privatim haben sie sich mit ihm durchaus freundlich, aber nicht ohne ihren abweichenden Standpunkt zu betonen, darüber ausgesprochen, und Strauss hat ihnen das nicht übel genommen.

Nur einer trat rückhaltlos für ihn ein, das war ich —“ heisst es auf S. 724. — Das aber erklärt viel.

Aber, um Strauss und seinem Biographen in gleicher Weise gerecht zu werden, wird man von diesem persönlichen Moment ganz abgesehen, doch auch sachliche Momente von Bedeutung nicht übersehen dürfen, auf die ich hier besonders gerade diejenigen Leser des Zieglerschen Werkes aufmerksam machen möchte, die die Darstellung des alten und neuen Glaubens rein kritisch zu betrachten geneigt sein mögen. Wenn Ziegler auch etwas mild mehrfach bemerkt, dass Strauss den Gefahren des Dogmatismus „nicht immer entgangen ist“ (vgl. z. B. S. 689), so ist doch ebenso richtig auf die Hegelschen Faktoren (S. 690) im „neuen“ Glauben verwiesen. Und was mir das Wesentlichste für die richtige Beurteilung scheint, das ist der Umstand, dass die beiden wunden Punkte des Straussschen Werkes bei aller Hochschätzung von Seiten des Biographen dennoch klar und deutlich bezeichnet sind. Man lese über zwei kurze Sätze nicht hinweg, die in nuce die Kritik des ganzen Werkes bezeichnen: Auf S. 691 heisst es: „es ist, als ob er (Strauss) über den naturwissenschaftlichen Studien der letzten Jahre der Geschichte vergessen hätte“. Damit ist der historisch-kritische Teil getroffen. Und auf S. 701 heisst es in Bezug auf das Weltbild von Strauss: „Hier rächt sich die Vernachlässigung Kants in seiner Studienzeit“. Damit ist die Schwäche des systematisch-positiven Teils bezeichnet. Und dass endlich auch in diesem Werke ein Kampf der Wahrhaftigkeit gegen die Verlogenheit, der Offenheit gegen die Versteckheit und nebulose Verschwommenheit geführt wird, das anzuerkennen, ist das gute Recht und die Pflicht des Biographen. Dass Nietzsches Kampf gegen das Werk auch einen Kuno Fischer so empörte, das entsprang doch, wenn auch sehr stark, aber nicht allein dem Freundschaftsgefühl, sondern auch dem Gerechtigkeitsbewusstsein.

Den Schluss der Biographie bildet eine kurze Darstellung der letzten Jahre und des Todes und endlich eine allgemeine, kurzzusammenfassende Würdigung. Das Werk als Ganzes will nicht etwa der philosophischen Anschauung von Strauss Anhänger gewinnen. Der Autor schätzt und verehrt seinen Helden zwar aufs herzlichste. Aber er übersieht doch über dessen Bedeutung nicht die Grenzen dieser Bedeutung. Für seinen Helden als Menschen will er Interesse, Liebe und Verehrung erwecken und der Bedeutung seiner positiven Leistung zur Würdigung verhelfen. Wenn eine Biographie das tut, so leistet sie das, was sie zu leisten hat.

Der Dritte Internationale Kongress für Philosophie.

Von Nic. v. Bubnoff.

Vom 31. August bis zum 5. September v. J. tagte in Heidelberg der III. Internationale Kongress für Philosophie unter zahlreicher Beteiligung (ca. 400) des In- und besonders des Auslandes. Der Präsident des Kongresses, Wilhelm Windelband, wies in seiner Eröffnungsrede auf den Zusammenhang zwischen der Philosophie und der Gesammtkultur hin, den er darin sieht, dass die Philosophie wie jede andere Wissenschaft durch die begriffliche Arbeit, die ihr formales Wesen ausmacht, an der einheitlichen Selbsterfassung und Selbstgestaltung des menschlichen Kulturbewusstseins mitwirkt. In dem Bewusstsein, an dieser grossen Aufgabe der Selbstverständigung einer wahrhaft humanen Gesamtkultur mitzuarbeiten, erblickt er zugleich dasjenige Moment, welches die Vertreter der verschiedensten philosophischen Richtungen vereinigt und somit die Grundlage bildet für ihr Zusammenwirken auf einem Kongress für Philosophie.

Die wissenschaftliche Arbeit des Kongresses wurde in 4 allgemeinen Sitzungen und in den Tagessitzungen der 7 Sektionen für: I. Geschichte der Philosophie unter Vorsitz von Xavier Léon (Paris) und Petsch (Heidelberg); II. Allgemeine Philosophie, Metaphysik und Naturphilosophie unter Vorsitz von Külpe (Würzburg) und Drews (Karlsruhe); III. Psychologie unter Vorsitz von Münsterberg (Harvard) und Hellpach (Karlsruhe); IV. Logik und Erkenntnistheorie unter Vorsitz von Maier (Tübingen) und Lask (Heidelberg); V. Ethik und Soziologie unter Vorsitz von Lasson (Berlin) und Bauch (Halle); VI. Ästhetik unter Vorsitz von Cohn (Freiburg) und Vossler (Heidelberg) und VII. Religionsphilosophie unter Vorsitz von Troeltsch (Heidelberg) und Schwarz (Halle) geleistet. In den allgemeinen Sitzungen wurden die 5 Hauptvorträge des Kongresses gehalten, deren Inhalt hier nur ganz kurz angegeben werden kann. Der erste Vortrag von Josiah Royce (Cambridge U. S. A.) behandelte: „Das Problem der Wahrheit im Lichte der neueren Forschung". Nach Royce lassen sich die verschiedenen Theorien über die Wahrheit in 3 Kategorien einteilen auf Grund der Motive, denen sie ihre Entstehung verdanken. Diese sind: Instrumentalismus, Individualismus und absoluter Pragmatismus. Während die beiden ersteren den relativistischen Theorien zu Grunde liegen, enthält letzterer, welcher sich hauptsächlich in den modernen Forschungen auf dem Gebiet der reinen Mathematik und Logik geltend gemacht hat, eine Tendenz zur Anerkennung absoluter Wahrheiten. Royce zeigt ferner, dass eine versöhnende Synthese dieser 3 Motive möglich ist, weil jedes derselben irgend eine Form des Voluntarismus zum

Ausdruck bringt. Und zwar ist diese Synthese im absoluten Pragmatismus erreicht, aber nur wenn dieser in voluntaristischem Sinne aufgefasst wird: absolute Wahrheit ist uns zugänglich als Form unserer Willenstätigkeit. — Die Ausführungen des zweiten Redners Benedetto Croce (Neapel) hatten zu ihrem Gegenstand das ästhetische Problem „der reinen Intuition und des lyrischen Charakters der Kunst". Croce unterscheidet folgende Typen der Ästhetik: empirische, pratticistische, intellektualistische, agnostische und mystische. Diese ästhetische Typen sind keine historischen Tatsachen, sondern intellektuelle Positionen und zwar ist die aufgestellte Reihenfolge logisch und notwendig. Da die mystische Ästhetik die höchste Stufe ist, war die Rückkehr zu derselben, welche sich in der Romantik vollzog, eine methodische Notwendigkeit. Man darf aber nicht in der romantischen Ästhetik verharren, denn es giebt noch eine höhere Stufe: diejenige „der Ästhetik der reinen Intuition". Diese hat mit der romantischen Ästhetik die Bejahung des theoretischen Charakters der Kunst und die Verneinung ihres logischen Charakters gemeinsam. Da nun aber von der Kunst mit Recht verlangt wird, dass sie nicht bloss Intuition sei, sondern zugleich Ausdruck eines Gefühls, so sucht Croce als Vertreter der Ästhetik der reinen Intuition nachzuweisen, dass reine Intuition und Darstellung eines Gefühls das Gleiche sind. — Der dritte Vortrag von Emile Boutroux (Paris) hatte zum Thema: „Die Philosophie in Frankreich seit 1867". Boutroux erblickt den charakteristischen Zug dieser philosophischen Entwickelung in der Trennung der philosophischen Spezialwissenschaften von der Philosophie als Einheit, glaubt aber, dass gegenwärtig wieder eine Tendenz zur Annäherung vorhanden ist. — An Stelle von Henri Bergson, der krankheitshalber seinen angesagten Vortrag („L'idée de devenir") nicht halten konnte, sprach Wilhelm Windelband über „den Begriff des Gesetzes". Nach einer Darlegung der Motive, aus welchen sich der Gesetzesbegriff entwickelt hat, untersucht er die in demselben enthaltenen Schwierigkeiten, welche sich besonders im Zusammenhang mit dem Kausalitätsproblem geltend machen, und stellt den Grad der Berechtigung der beiden einander gegenüberstehenden Lösungsversuche fest. Von diesen ist der eine, von den Motiven der nominalistischen Erkenntnistheorie ausgehend, geneigt, die Gesetzmässigkeit lediglich als ein Ergebnis für den beobachtenden Verstand und für dessen intellektuelle Ordnung der Phänomene anzusehen — eine Ansicht, welche für die historischen und statistischen Regelmässigkeiten, die nur in ganz uneigentlichem Sinne als Gesetze bezeichnet werden dürfen, durchaus zutrifft; während der andere dagegen geltend macht, dass wir mit der Auffassung der elementaren Regelmässigkeiten, die wir als Naturgesetze im primären und eigentlichen Sinne des Wortes formulieren, das allgemeine Wesen und die substantiellen Momente der Wirklichkeit ergreifen wollen, die nicht nur der Grund für die Erklärung und Voraussicht, sondern auch die reale Ursache der Gestaltung des Besonderen bedeuten. Windelband gelangt zu dem Ergebnis, dass es durchaus richtig ist, dass die Erforschung der Gesetze keinen Anspruch darauf hat, die Wirklichkeit restlos zu verstehen, aber auch ebenso sicher, dass in dieser Erforschung ein Teil oder eine Seite des Wirklichen den realen Gegenstand unseres Wissens bildet.

An den Vortrag schloss sich eine Diskussion an, bei der die Herren Ebbinghaus-Halle, Itelson-Berlin, Straszewski-Krakau und Lefmann-Heidelberg das Wort erhielten. – Auch der von Lipps angekündigte Vortrag: „Zum Begriff der Philosophie“ musste von einem anderen ersetzt werden, und zwar hielt Heinrich Maier (Tübingen) seinen ursprünglich für Sektion 7 bestimmten Vortrag über D. F. Strauss, worin er zeigt, dass in Strauss' Entwickelung ein Bruch an keinem Punkte stattgefunden hat.

In den Sektionssitzungen wurden kurze Vorträge gehalten, an welche sich meistens sofort eine Diskussion anschloss. Die Fülle der Vorträge erlaubt es nicht, an dieser Stelle auf ihren Inhalt einzugehen; es muss in dieser Hinsicht auf den als No. 8 des Kongress-Tageblattes erschienenen kurzen Gesamt-Bericht sowie auf den demnächst erscheinenden ausführlichen Kongressbericht verwiesen werden. Nur auf einige Vorträge, in denen Probleme der kritischen Philosophie behandelt wurden, erlauben wir uns aufmerksam zu machen. Es sind dies die Vorträge von: Mansion: „Gauss contre Kant sur la géometrie non euclidienne“; Hönigswald: „Über den Unterschied und die Beziehung der logischen und der erkenntnistheoretischen Elemente im kritischen Problem der Geometrie“; Tumarkin: „Das kritische Problem in den vorkritischen Werken Kants“; Kroner: „Kritizismus und erkenntnistheoretische Resignation“ und Wize: „Die Definition des Schönen in Kants Kritik der Urteilskraft“.

Ganz besonderes Interesse wurde den Sitzungen der erkenntnistheoretischen Sektion von Seiten der Kongressmitglieder entgegengebracht und es wurde hier infolgedessen auch am lebhaftesten diskutiert. So fand eine äusserst angeregte, teilweise freilich auch recht unerquickliche Diskussion über den pragmatistischen Wahrheitsbegriff statt, die hauptsächlich durch die Ausführungen von Schiller-Oxford und Armstrong-Mitteltown (Connect U. S. A.) veranlasst wurde und sich in besonderen Sektionen fortsetzte. Auch in der Sektion für Psychologie ist manches Beachtenswerte geleistet worden; wir möchten da besonders auf die interessanten Vorträge von Külpe: „Ein Beitrag zur Gefühlslehre“; Hellpach: „Klima. Wetter und Landschaft in ihren Einflüssen aufs normale und abnorme Seelenleben“ und Palágyi: „Diskontinuität des Bewusstseins“ hinweisen.

In der Schlusssitzung des Kongresses wurde bestimmt, dass der vierte Internationale Kongress für Philosophie unter dem Präsidium von Prof. Enriques 1911 in Bologna stattfinden wird.

Neuere pädagogische Litteratur.

Besprochen von Dr. Artur Buchenau.

---

1. Dürr, E., Einführung in die Pädagogik. Leipzig. Quelle & Meyer. 1908. (XII und 276 S.)

2. Dietering, Die Herbartsche Pädagogik vom Standpunkte moderner Erziehungsbestrebungen gewürdigt. (Ein Beitrag zur Herbart-Forschung.) Fritz Eckardt, Verlag, Leipzig. 1908. (XVIII und 220 S.)

3. Natorp, Paul, Philosophie und Pädagogik. Untersuchungen auf ihrem Grenzgebiet. Marburg. Elwertsche Verlagsbuchhandlung. 1909. (362 S.)

Die Einsicht, dass es zur Grundlegung einer wissenschaftlichen Pädagogik der Philosophie bedarf, ist heute in weiteste Kreise eingedrungen. Der Streit dreht sich nur in der Hauptsache darum, welche philosophischen Disziplinen es vornehmlich sind, die hierbei in Betracht kommen. Bei dem gewaltigen Aufschwung, den die Psychologie besonders durch Wundt in den letzten Jahrzehnten genommen hat, ist es nicht zu verwundern, dass man, wie auch E. Dürr (1), dabei die Psychologie an die erste Stelle rücken zu müssen glaubt, während eine Reihe anderer Forscher mit Herbart der Ansicht sind, dass zu ihr die Ethik hinzuzutreten habe, da aus ihr sich das Ziel, aus der Psychologie dagegen nur der Weg der Erziehung ergebe. Auf diesem Standpunkte verharrt Dietering, der in seiner gründlichen Neuuntersuchung der Herbartschen Lehre ein in sich ausgeglichenes Gesamtbild zu geben sich bemüht, das den wahren Kern der Herbartschen Pädagogik vorstellt, das zugleich den Stempel seiner grossen lebensvollen Pädagogik trägt und schliesslich wohl geeignet ist, auch der pädagogischen Gegenwart noch seine Dienste zu leisten. —

Einen dem Dürrschen und Dieteringschen schroff entgegengesetzten Standpunkt nimmt Paul Natorp (3) ein, der in seinem eine wertvolle Ergänzung zu seiner „Sozialpädagogik“ und den dazugehörigen „Abhandlungen“ bildenden Buche die Grundthese vertritt, dass die Pädagogik als Ganzes sich zu stützen und zu beziehen habe auf die Philosophie als Ganzes, nicht aber auf zwei herausgerissene Stücke von ihr, wie Ethik und Psychologie. Vor allem weist Natorp eine Überschätzung der Psychologie zurück, da, wie er zeigt, vielmehr die objektiven Gesetzeswissenschaften, Logik, Ethik und Ästhetik bei der Begründung der Pädagogik an erster Stelle zu stehen haben. Die Psychologie als die Wissenschaft vom Subjektiven kann erst in zweiter Linie in Betracht kommen, da ihre ganze Aufgabe nichts als Rekonstruktion des subjektiven Bewusstseinszustandes ist, welche Rekonstruktion aber naturgemäss den Aufbau in den drei objektivierenden Richtungen des erkennenden, wollenden und künstlerisch gestaltenden Bewusstseins zur Voraussetzung hat.

Man könnte die hier zusammengefassten Bücher geradezu als typisch für die drei wichtigsten heute vertretenen Standpunkte betrachten, doch will es mir freilich scheinen, als ob wesentlich Neues und Fruchtbares nur auf dem von Natorp eingeschlagenen Wege möglich wäre. Sehr verdienstlich und von nicht unbeträchtlichem indirektem Nutzen bleibt bei

Dürr die Psychologie der Erziehung (S. 82—276), während nicht einzusehen ist, was mit den rein psychologischen Darlegungen über die psychischen Grundfunktionen, über die Sinnesempfindungen, über das Anschauungsvermögen, unmittelbar für die Pädagogik gewonnen wird. Auch die Ausführungen über Gedächtnis, Phantasie, Aufmerksamkeit, Verstand, Gemüt und Willen scheinen mir eher in einen „Grundriss der Psychologie" als in eine „Einführung in die Pädagogik" zu gehören, so trefflich und klar sie an und für sich auch sind.

Dieterings Standpunkt ist, um es auf eine kurze, schlagende Formulierung zu bringen: „Für Herbart, gegen die Herbartianer". Sehr mit Recht bemerkt er in der Einleitung, dass vieles durchaus „unherbartisch" ist, was jetzt fast allgemein unter seiner Flagge segelt. Es hat sich eben gerade unter Herbarts eifrigsten Schülern eine ganze Reihe gefunden, die sich, sei es nun bewusst oder unbewusst, immer weiter von ihrem Vorbilde entfernten und so sich notwendig in Einseitigkeiten und Schiefheiten verrennen mussten. D. macht so auch Front dagegen, dass die berühmten (oder soll man sagen: berüchtigten?) „Formalstufen" und die „Konzentrationsidee" in der Form, wie sie von Ziller ausgebaut und von seinen Nachfolgern immer mehr veräusserlicht wurden, Geist vom Geiste Herbarts sind. Seine eigene, auf gründlichster Kenntnis der Schriften Herbarts beruhende Darstellung ist von grosser Objektivität und wohl geeignet, in seine reiche Gedankenwelt einzuführen.

Die gewiss nicht zu bestreitenden Vorzüge der Herbartschen Pädagogik werden auch von einem so prinzipiell entschiedenen und systematisch selbständigen Kopfe wie Natorp nicht geleugnet. Er führt als Herbarts Verdienst an, dass er in einer Zeit romantischen Überschwangs und phantastischer, metaphysischer Spekulation als der einzig Nüchterne einen soliden Bau ernstlich versucht und auf die engen Zusammenhänge, die zwischen Philosophie und Pädagogik bestehen, hingewiesen hat, wie er denn auch mit Erfolg bemüht war, Pestalozzis geniale Ahnungen zu klarem Bewusstsein zu bringen und die praktischen Konsequenzen daraus zu ziehen. Nur zeigt Natorp andererseits, dass man darum doch noch keinen Grund hat, bei Herbart stehen zu bleiben, geradeso als ob seine Thesen den Wert unerschütterlicher Dogmen hätten. Das ist schon deshalb unmöglich, weil bereits bei Plato die richtige Einsicht sowohl von der Notwendigkeit der Begründung der Pädagogik auf die Philosophie als Einheit gedacht, wie von der unauflöslichen Zusammengehörigkeit der Begriffe Erziehung und Gemeinschaft in vollstem Masse vorhanden ist, und zwar so sehr, dass ihm die Pädagogik als nichts anderes denn als konkrete Philosophie gilt, sodass bei Herbart stehen bleiben geradezu ein Zurückgehen hinter Plato bedeuten würde. — Dieser Geist eines echten Platonismus, der bei aller historischen Hochschätzung doch gerade darin sein Bestes sucht, das überkommene Erbe des griechischen Philosophen selbständig weiterzubilden, findet seinen Ausdruck vor allem in der dritten der in dem Buche vereinigten Abhandlungen, dem akademischen Gespräche über Philosophie und ihr Studium, das bei aller Kürze eine klassische „Einführung in die Philosophie" darstellt.

La Synthèse mentale.[1])

Par G. Dwelshauvers.

1. Les recherches récentes de l'anatomie et de la physiologie du système nerveux nous apprennent que les localisations se rapportent uniquement à la transmission de mouvements et n'ont rien à voir dans l'idéation: on ne peut localiser de fonctions psycho-physiologiques; à l'activité psychologique correspond toujours l'action synergique de plusieurs centres situés en des parties différentes du système nerveux; l'activité psychologique se manifeste par l'unité et le lien des idées, l'activité physiologique se ramène aux échanges entre plusieurs groupes de cellules: les deux genres de faits (physiologiques et psychologiques) se présentent donc avec des caractères essentiellement différents.

Le cerveau ne forme donc pas d'idées, mais il consiste exclusivement en un ensemble d'appareils moteurs. De même, il ne conserve pas d'idées; au point de vue cérébral, la mémoire se réduit à l'habitude motrice, à la facilité acquise par certains groupes de cellules de fonctionner ensemble.

En vertu de la loi de totalisation (Höffding), le rappel de souvenirs peut se produire par le fait qu'une excitation présente provoque dans le cerveau le retour de certains fonctionnements synergiques antérieurement acquis, ceux-ci servent alors d'intermédiaires et réveillent la représentation totale qu'ils accompagnèrent, et les tendances auxquelles celle-ci se rattache. Ils agissent en quelque sorte comme une suggestion pour rappeler une ancienne personnalité en nous. De plus, comme le même mécanisme sert à plusieurs tendances, on comprend qu'une même excitation provoque des assosiations d'idées multiples et variées.

L'étude de la sensation et de la mémoire (basée sur des faits expérimentaux cités dans l'ouvrage) conduit à nier le parallélisme strict entre action psychologique et action physiologique. Il est impossible d'expliquer la représentation par un fonctionnement psycho-physiologique.

Dès lors, il est nécessaire d'admettre un rôle différent pour l'activité physiologique et pour l'activité psychologique: la première se produit dans l'espace et consiste en des transmissions de mouvements; l'autre n'a rien de spatial et se résume en un dynamisme, en tendances qui se traduisent, pour la consciense, par des représentations.

Si l'on analyse celles-ci, on remarque que chacune d'elles présente une unité; cependant les excitations extérieures à propos desquelles naît une représentation présentent une multiplicité qualitative: les impressions des sens, dont nous formons une représentation d'objet, offrent la plus grande diversité. Il y a donc une activité particulière qui, de cette diversité, forme une unité: c'est l'activité psychologique proprement dite. On doit l'appeler une synthèse; c'est une synthèse qui n'est pas un mélange

[1]) Mit Bezug auf das gleichnamige Werk des Verfassers (Professor an der Universität Brüssel), das im vorigen Jahr in Paris bei Felix Alcan erschienen ist als Band der „Bibliothèque de philosophie contemporaine". Bei der grossen Rolle, welche der Begriff der Synthesis in der Kantischen Philosophie spielt, ist es von Interesse, zu sehen, wie ein moderner Psychologe, der zugleich Fühlung mit der Kantischen Philosophie hat, das Problem betrachtet. Die Red.

mécanique, comme la synthèse en chimie, mais une synthèse indécomposable en éléments; si on cherche à l'analyser, on trouve toujours des synthèses: la moindre impression sensible, mal définie même, est déjà une synthèse, du même titre que la représentation la plus conceptuelle.

Ces considérations conduisent à définir l'acte de l'esprit; cet acte peut être envisagé au point de vue logique: c'est ce que l'on fait en déterminant les catégories ou lois objectives de la connaissance. Mais ainsi l'on n'a pas épuisé l'acte de l'esprit. La valeur objective ou logique que nous accordons aux objets de représentation n'en assure pas pour nous la réalité. L'ordre logique n'est pas encore l'ordre des existences. Aussi, ce qui nous donne le sentiment du réel, c'est l'intuition grâce à la quelle nous affirmons que les objets sont autant de sujets, comme nous: cette affirmation est prélogique, ne relève pas des catégories qui fondent l'ordre objectif, mais d'un sentiment direct et intérieur qui nous fait deviner dans le reste de la nature quelque chose d'analogue aux tendances qui sont en nous. Bergson a mis particulièrement en lumière le rôle de l'intuition dans la psychologie.

2. Mais l'acte de pensée et ses produits conscients ne constituent pas toute la vie mentale. Les indications que la conscience nous fournit sont peu de chose en comparaison de tout ce qui est inconscient dans l'esprit. Pour déterminer nettement cet inconscient, il s'agit de classer les faits, de les distinguer les uns des autres, puis de les expliquer.

On peut distinguer six groupes de faits inconscients. Ils sont analysés dans le 2. chapitre de l'ouvrage, puis interprétés. Ce sont: 1. l'inconscient dans l'acte de l'esprit ou inconscient rationnel, un et le même quelles que soient les différences affectives qui accompagnent les représentations; 2. l'inconscient de mémoire dans la perception; nous n'avous pas conscience de tout ce qui permet la perception actuelle; dans celle-ci, le fond de mémoire est considérable; la synthèse mentale se définit ici encore: elle est dynamique, non spatiale; elle est la pénétration intérieure de toute représentation par l'ensemble de la pensée; 3. l'inconscient par sentiments latents existe quand nous ne soupçonnons pas la cause de l'apparition d'une idée à la conscience; l'association se fait alors le plus souvent par un sentiment, provoqué par l'état organique; ici nous trouvous un aspect différent, appartenant à la synthèse et s'expliquant par la pénétration; 4. puis l'inconscient dans l'habitude, le domaine de l'automatisme psychologique si bien étudié par le docteur Pierre Janet. Nous voyons le passage de l'effort à sa réalisation, l'insertion du mental dans le physique; 5. à cette classe d'inconscient peut se rattacher la vocation, dont les origines vont au-de là de l'individu; ici se pose le problème à la fois biologique et psychologique des prédispositions et de l'hérédité; 6. enfin, si au sommet de la vie mentale, nous avons découvert dans son principe d'unité même un inconscient rationnel, à l'autre extrémité nous constatons une tendance à la dispersion, à l'individuation exagérée: c'est l'inconscient passionnel; livrés à cet inconscient et obéissant à chaque sollicitation du dehors, nous allons dans le sens contraire à la concentration et à l'équilibre.

La coopération de l'inconscient rationnel et de la passion explique l'infinie variété des tendances de la vie mentale. Ces tendances s'interpénètrent et réalisent un équilibre plus ou moins stable dont les quatre autres formes d'inconscient donnent les lois.

Ainsi la vie mentale apparaît non comme une série d'idées extérieures les unes aux autres, d'atomes psychologiques, mais comme pénétration, équilibre et synthèse.

3. Il est nécessaire de chercher si les lois de l'ordre qu'on applique généralement aux phénomènes sous le nom de catégories s'appliquent aussi à la vie mentale. La distinction entre le fait objectif, envisagé par la science comme phénomène, comme abstraction dépouillée de nuance, mécanisée et située dans un milieu homogène, et le fait mental qui perd sa

nature proprement qualitative et vécue dès qu'on veut le transformer en phénomène, se trouvera démontrée par l'étude de certaines catégories: quantité, qualité, durée, causalité, finalité.

Il serait impossible de reproduire, dans ce court résumé des problèmes traités, l'examen critique des applications qu'on a tentées de ces catégories à la vie mentale. Il ressort de cet examen que cette application n'est possible que si l'on dépouille le fait mental de ses véritables caractères; mais dès lors on ne saisit plus qu'une ombre.

Par conséquent les catégories applicables aux phénomènes ne le sont pas à la vie psychique.

4. Au début du dernier chapitre, les caractères de la vie mentale sont établis d'une manière positive et sont définis. Ce sont, en résumé: interpénétation et retentissement intérieur; synthèse et finalité consciente; création et renouvellement; durée concrète et qualité; personnalité et liberté.

C'est à l'étude de ces deux derniers caractères qu'est consacré le Chap. IV, servant aussi de conclusion à l'ouvrage. Nous nous bornerons à en indiquer le contenu. Un premier paragraphe est consacré à la synthèse mentale et à la personnalité: la notion d'équilibre rationnel se dégage de cette étude. Ensuite vient l'examen de certains penseurs qui ont contribué à former la notion de synthèse mentale: ce sont Leibniz et Kant, Wundt et Höffding, le Dr. Pierre Janet (par l'emploi des méthodes pathologiques et l'étude de l'automatisme et des états psychasthéniques), Henri Bergson (par l'application féconde de l'intuition à l'étude du vécu et des tendances spirituelles), Jules Lagneau et Brunschvicg (grâce à la mèthode réflexive qui part des représentations en tant qu'elles relèvent de l'activité spirituelle et cherche par l'analyse des représentations prises comme idées, à retrouver les lois de cette activité).

Enfin grâce aux notions précédemment établies, le problème de la liberté s'éclaire et reçoit une solution nouvelle.

L'ouvrage se termine par un long appendice sur les méthodes en psychologie: 1. Introspection. 2. Intuition. 3. Méthodes de laboratoire (avec experiences nouvelles à l'appui). 4. Pathologie mentale. 5. Méthodes comparatives. 6. Méthode réflexive.

Denkgesetze und Erkenntnisformen.

Thesen von Dr. Iwan Lapschin in Petersburg.[1])

1. Die meisten Denker der Gegenwart erkennen die Allgemeingiltigkeit der Denkgesetze (z. B. des Satzes des Widerspruchs) offen oder stillschweigend an, stellen indes die erkenntnistheoretische Notwendigkeit bald der einen, bald der anderen Erkenntnisformen in Abrede.

2. In der modernen Philosophie findet häufig ein transscendenter Gebrauch der Denkgesetze, d. h. eine Übertragung auf die Dinge an sich statt.

3. Der Gebrauch der Denkgesetze ohne vorhergehende Begründung ihres Zusammenhanges mit den Erkenntnisformen in der Erkenntnislehre ist ebenso wie die transscendente Anwendung derselben in der Metaphysik vollkommen willkürlich.

4. Die „reine Empfindung" enthält bereits in einer unbemerkten Form die notwendigen Elemente der Erkenntnis (Raum, Zeit, die Kategorien, Bewusstseinseinheit) und die „Entwickelung der Erkenntnisformen" stellt sich bloss als Entwickelung der Erkenntnis dieser Formen dar.

5. Raum und Zeit sind vom Bewusstseinsinhalt nicht zu trennen; ein leerer Raum und eine leere Zeit bedeuten Hirngespinnste.

6. Die kategoriale Synthese kann ebenfalls nicht von den sinnlichen Bewusstseinsdaten getrennt werden.

7. Das „Ich" ist keine Substanz, sondern die vom Bewusstseinsinhalt unabtrennbare formale Einheit des Bewusstseins.

8. Die erkenntnistheoretische Untersuchung der Einheit der Apperzeption zeigt, dass die Denkgesetze in der kategorialen Synthese gründen, in der sämtliche Erkenntnisformen zusammenwirken.

---

[1]) Mit Bezug auf die gleichnamige, in russischer Sprache erschienene Schrift des Verfassers (Privatdozenten an der Universität St. Petersburg). Diese Schrift (im Umfang von 270 Seiten) bildet den 80. Band der Berichte der Historisch-Philologischen Fakultät der Petersburger Universität. Von demseben Vertreter des Kritizismus sind ausserdem noch folgende Schriften in russischer Sprache erschienen: Die philosophische Bedeutung der psychologischen Ansichten von William James (1906, 36 S.). — Über die Möglichkeit eines ewigen Friedens in der Philosophie (1898, 28 S.). — Über das psychologische Studium metaphysischer Illusionen (1899, 10 S.). — Über die Feigheit im Denken. Ein Beitrag zur Psychologie des metaphysischen Denkens vom kritischen Standpunkte aus (1900, 64 S.). — Das Schicksal der kritischen Philosophen in England bis zum Jahre 1830. (Auf Grund der Sammlungen des britischen Museums geschrieben) (1901, 36 S.). — Das mystische Erkennen und der universelle Affekt. Eine psychologische Untersuchung der mystischen Extase vom kritischen Standpunkt aus (1904, 92 S.) — Eduard v. Hartmann. Eine Darstellung der Metaphysik, Erkenntnistheorie und Psychologie Hartmanns, und eine Würdigung desselben vom kritischen Standpunkte aus (1908, 48 S.) — Heinrich Gomperz' Pathempirismus (1908, 24 S.). — Heinrich Maiers Psychologie des emotionalen Denkens (1908, 35 S.). — Kant und die positiven Wissenschaften. (Vom Zusammenhang der Philosophie Kants mit seinem Verdienst um die positive Wissenschaft) (1908, 24 S.).

9. Folglich gehen alle, welche die kritische Erkenntnislehre ablehnen, dadurch auch des Rechts verlustig, sich auf die Gesetze der formalen Logik zu berufen.

10. Es bleibt unaufgeklärt, ob die in den Kategorien gründenden Denkgesetze auf die Dinge an sich angewandt werden können, und das ganze Rätsel der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit des Dings an sich besteht eben in der unbewussten Übertragung der Denkgesetze auf die Dinge an sich.

11. Sobald die Anwendbarkeit der Denkgesetze ausserhalb des Gebiets möglicher Erfahrung als völlig unerlaubt erkannt ist, verliert auch die Metaphysik als beweiskräftige Wissenschaft jede *raison d'être*.

12. Streng genommen dürfen wir keine Definition der Erkenntnisformen geben, denn jede Definition bildet ein Urteil, jedes Urteil aber einen Denkakt, alle Denkakte jedoch sind den notwendigen Formen des Denkens unterworfen, somit hätten wir hier einen *circulus in definiendo*.

13. Ebenfalls kann nicht bewiesen werden, warum die Zahl der notwendigen Erkenntnisformen **n**, nicht aber **n + m** oder **n — m** beträgt, da ein jeglicher Beweis schon die Denkgesetze und die sie stützenden Erkenntnisformen voraussetzt und unsere Vernunft in diesem Falle einen *circulus in demonstrando* begehen würde.

14. Die Denkgesetze bedeuten leere Abstraktionen zum Ausdrucke der Allgemeinheit, Notwendigkeit und Unersetzbarkeit der Erkenntnisformen.

15. Die logische Gleichwertigkeit der Erkenntnisformen giebt uns die Möglichkeit, ein geordnetes Verzeichnis der metaphysischen Fiktionen aufzustellen.

16. Das Gesetz der Kommutabilität der Erkenntnisformen besteht in der Gleichgültigkeit der Reihenfolge bei der Deduktion der Kategorien.

17. Da die Anerkennung einer Mehrheit von gleichwertigen und kommutativen Erkenntnisformen die notwendige Bedingung der Widerspruchslosigkeit unserer Erkenntnis darstellt, so ergiebt sich, dass der Kritizismus die reinste Ausdrucksform des Strebens nach einer widerspruchslosen Weltanschauung bildet.

18. Der Mangel an Vertrauen auf die Möglichkeit einer wenn auch langsam vorrückenden Ausarbeitung einer widerspruchslosen Weltauffassung ist die Ursache des skeptischen Verhaltens der rationellen Erkenntnis überhaupt gegenüber. In der neuesten Philosophie sind vier Abarten eines solchen Skeptizismus anzutreffen: der Skeptizismus des Dilletanten, des Gelehrten, des Pessimisten und des Ästhetikers.

19. Bei der sogen. Verletzung der Denkgesetze lässt sich nur eine Störung des Zusammenhanges der Vorstellungen mit der Sprache feststellen.

20. Die Entstehung metaphysischer Fiktionen ist nicht einfach durch die willkürliche Verbindung widersprechender Merkmale bedingt, dieselben sind nicht ausgedacht, sondern gehen (wie auch einige mathematischen Begriffe) gesetzmässig aus der vielseitigen Struktur der Denkgesetze, dank auch aus der psychischen Trägheit hervor.

21. Der metaphysische Symbolismus besitzt gemeinsame Züge mit dem sprachlichen, mathematischen und logischen Symbolismus.

22. Die Formen und der Inhalt der Erkenntnis haben getrennt überhaupt keinen Sinn und können auch nicht auseinander deduziert werden: die „reine Vernunft“ und die „reine Erfahrung“ sind für sich genommen zwei leere Fiktionen.

Rezensionen.

Hönigswald. Richard, Dr. phil. et med. Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodenlehre. Leipzig, Verlag von Gustav Fock, 1906. (134 S.)

Die Schrift Hönigswalds stellt sich ein doppeltes Ziel: sie will zunächst durch eine exakte erkenntnistheoretische Analyse den Gehalt des Galileischen Grundsatzes der Naturgesetzlichkeit ans Licht stellen und die Frage nach dem Recht dieses Grundsatzes beantworten, um sodann, gestützt auf die Ergebnisse dieser Untersuchung, einen allgemeinen Entwurf der wissenschaftlichen „Methodologie" darzulegen. Diese Problemstellung, die in engem Anschluss an Riehls kritische Untersuchungen entwickelt und durchgeführt wird, erweist sich insofern als fruchtbar, als sie es gestattet, die abstrakten Ausführungen der allgemeinen Erkenntnislehre durchweg an dem konkreten Einzelbeispiel des Galileisehen Verfahrens nachzuprüfen und zu bewähren. Damit ist von Anfang an ein fester Massstab gegeben, der nicht willkürlich ersonnen ist, sondern durch die geschichtliche Entwickelung der empirischen Forschung selbst dargeboten wird.

Die Zergliederung der Galileischen Methode führt nun zunächst zu einer schärferen Bestimmung des Begriffs der Induktion, der in seiner herkömmlichen Verwendung unklar und mehrdeutig bleibt. Von der empirischen Generalisation, die eine Mehrheit von Fällen beobachtet, um von dem Ergebnis aus, das sich ihr hier darbietet, auf die anderen, nicht beobachteten Fälle zu schliessen, scheidet sich klar und bestimmt das Verfahren des methodischen Experiments, das die Erfahrung nur als Antwort auf eine Frage gebraucht, die zuvor bereits auf Grund allgemeiner theoretischer Erwägungen in aller Schärfe formuliert sein musste. So geht Galilei von der hypothetischen Annahme der gleichförmigen Beschleunigung aus, um sie kraft der mathematischen Theorie in Folgerungen zu entwickeln, die sämtlich mit strenger Notwendigkeit aus der anfänglichen Voraussetzung hervorgehen. Die Prüfung und Bestätigung durch die Erfahrung betrifft nicht die Geltung dieses Zusammenhangs der Folgerungen selbst, sondern lediglich die Frage, ob die Bedingungen, die zunächst hypothetisch zu Grunde gelegt wurden, sich in der Natur tatsächlich verwirklicht finden. Ist diese Frage einmal beantwortet, ist durch das Experiment entschieden, dass das bestimmte funktionale Abhängigkeitsverhältnis, das wir im Begriff feststellten, in der Erfahrung verwirklicht ist, so ist damit dem gesamten Inbegriff von Folgerungen, der sich an die erste Grundannahme knüpft, seine reale Geltung gesichert. Die theoretische Verknüpfung der Einzelsätze wird somit hier nicht durch die Beobachtung geschaffen: nur dies wird durch sie erreicht, dass dasjenige, was zuvor als eine deduktive Abfolge von Gedanken erschien, sich jetzt mit Grund als ein Zusammenhang des realen Geschehens aussprechen lässt. Die Erfahrung, die den Sätzen der theoretischen Naturwissenschaft freilich erst tatsächliche Erfüllung und Geltung sichert, bestimmt somit dennoch nicht das logische Abhängigkeitsverhältnis, in welchem sie untereinander stehen. Dieses Verhältnis ist vielmehr durchaus als ein „notwendiges" zu bezeichnen, sofern es, wenn erst einmal der Wirklichkeitswert der Prämisse sichergestellt ist, zu seiner Bestätigung keiner

ferneren Beobachtung und keiner erneuten Sammlung von Einzelfällen mehr bedarf. „Sobald einmal die planvoll geleitete Erfahrung im verifizierenden Experiment für die sachliche Richtigkeit der hypothetischen Annahme entschieden hat, dann steht das Resultat der Untersuchung unabhängig von jeder weiteren Erfahrung fest. Keine weitere Erfahrung in der Tat könnte seine Sicherheit erhöhen" (S. 6 f.). Eben hierin besteht der prinzipielle Unterschied, der das Ergebnis des methodischen Experiments im Sinne Galileis von beliebigen empirischen Verallgemeinerungen sondert, deren Gewissheit im strengen Sinne niemals über den engen Umkreis der tatsächlich beobachteten Fälle hinausreicht. Auf die nähere Ausführung und Begründung, die dieser Gedanke erfährt, kann hier nur kurz verwiesen werden. Ich freue mich, dass durch Hönigswalds eindringende Untersuchung das Ergebnis, zu dem ich in meiner Schrift über das Erkenntnisproblem auf Grund der geschichtlichen Quellenuntersuchung gelangt bin, von einem anderen Ausgangspunkt aus durchweg bestätigt wird. Hönigswalds Schrift zeigt in der Tat von einer neuen Seite her, wie wenig die methodischen Grundergebnisse, zu denen die empirische Forschung selbst in ihrem Fortgang gelangt, den Anschauungen und Forderungen eines dogmatischen „Empirismus" gemäss sind; ja wie sie, genauer zergliedert, die schärfste Kritik eben dieser Forderungen in sich schliessen. Der Begriff der Erfahrung wird um seinen eigentlichen wissenschaftlichen Gehalt gebracht, wenn man aus ihm das Moment der „Analyse" zu entfernen sucht: die Betrachtung dieses Moments aber führt auf die Feststellung allgemeingültiger rationaler Vorbedingungen notwendig zurück.

Eine schärfere Sonderung innerhalb des Verfahrens der empirischen Forschung selbst wird sodann von Hönigswald durch die Betrachtung eines prinzipiellen Gegensatzes eingeleitet, der sogleich in den Anfängen der modernen Wissenschaft seinen typischen Ausdruck in Descartes und Galilei gefunden hat. Wenn Galilei sich damit begnügt, das mathematische Gesetz eines bestimmten Naturvorganges aufzufinden, auf die Ergründung des „Wesens" der einzelnen Naturkräfte dagegen ausdrücklich verzichtet, so sieht Descartes erst mit der Lösung dieser letzteren Frage die Aufgabe der Physik als vollendet an. Zwei verschiedene Grundforderungen treten sich nunmehr scharf gegenüber. „Handelt es sich dort um die Auffindung der Realdefinition des Grundes einer Erscheinung, so sucht man hier die Gleichförmigkeit ihres Verlaufes festzustellen. Fragt man dort: warum fallen die Körper, so setzt man sich hier vor, zu erforschen, wie sie fallen" (S. 16). Wenngleich nun das Aufsuchen des Gesetzes einer Erscheinung als die methodisch fundamentalere und wichtigere Aufgabe anzuerkennen ist, so kann doch — wie Hönigswald weiter ausführt — vom rein erkenntnistheoretischen Standpunkt aus nichts uns hindern, die volle wissenschaftliche Berechtigung auch der Frage nach der „Natur" einer Erscheinung anzuerkennen. Wir brauchen keineswegs bei der Annahme irgendwelcher konstanter mathematischer Relation stehen zu bleiben, sondern können und müssen zuletzt gewisse Bilder entwerfen, die uns die wirkenden Ursachen selbst und ihren Zusammenhang anschaulich darstellen. Diese Methode des „Modells" ist nicht minder anzuerkennen, als die Methode der blossen mathematischen „Hypothese". „Gerade weil die Frage, was eine Erscheinung ihrem Wesen nach sei, mit dem Hinweise auf das Gesetz des Verlaufs der betreffenden Erscheinung noch nicht beantwortet ist, darf die hypothetische Annahme von Modellen, welche uns das Wesen der Erscheinung versinnbildlichen sollen, eine Stelle in dem methodischen Verfahren der Naturwissenschaft beanspruchen. Die Frage z. B. nach der Natur der Wärme bleibt auch nach der Feststellung des Gesetzes der Verwandlung von Arbeit in Wärme logisch widerspruchslos und sachlich berechtigt. Und genau so dürfen wir fragen, was die Erscheinung des freien Falles der Körper im Grunde genommen sei, auch wenn wir wissen, wie, d. h. nach welchem Gesetze die Körper fallen" (S. 20).

Um in der methodischen Grundfrage, die Hönigswald hier aufwirft, zu einer sicheren Entscheidung zu gelangen, muss man, wie ich glaube, zwei verschiedene Momente streng auseinander halten. Versteht man unter dem „Wesen" eines Naturvorganges das, was die aristotelisch-scholastische Naturerklärung darunter verstand, legt man den Phänomenen neben ihrer gesetzlichen Ordnung und Verknüpfung eine „substanzielle Form" zu Grunde, aus der sie hervorgehen sollen, so ist, wie immer man über das metaphysische Recht einer derartigen Annahme denken mag, doch das eine klar, dass die exakte Wisssenschaft sie nicht kennt, noch kennen darf. Hönigswald selbst hebt dies, am Schluss seiner Schrift, denn auch nachdrücklich hervor. Galilei und Newton — so wird hier betont — hatten ein Recht, die Frage nach den „Ursachen" der Erscheinungen abzulehnen, sofern sie den Begriff der Ursache als einen „Wesensbegriff der Natur" nahmen; sofern sie also unter den „Ursachen" metaphysische Dinge, nicht hypothetische Erklärungsprinzipien verstanden (S. 131 ff.). Wenn heute versucht wird, diese Frage auf dem Boden erkenntnistheoretischer Untersuchungen zu erneuern, so ist dies also nur dadurch möglich, dass wir ihr inzwischen einen völlig neuen Sinn abgewonnen haben. Es handelt sich in dem Gegensatz nicht länger um eine Scheidung zwischen der Erfahrung als solcher und ihren „absoluten Ursachen", sondern um eine Sonderung der Methoden der Erfahrungserkenntnis selbst. Das Problem, ob wir uns in der wissenschaftlichen Darstellung der Phänomene mit Hypothesen beruhigen oder aber auf anschauliche Modelle zurückgreifen sollen, führt in der Tat, wenn wir es in seiner grössten Allgemeinheit betrachten, zuletzt auf den schlichten Gegensatz zwischen algebraischer und geometrischer Methodik zurück. Die Feststellung der „Gesetze" der Erscheinungen vollzieht sich in dem Nachweis bestimmter Zahlenverhältnisse. Das „Wesen" der einzelnen Energiearten ist vom Standpunkt dieser Betrachtungsweise aus genügend bekannt und geklärt, wenn die festen Äquivalenzwerte sich angeben lassen, die den Zusammenhang und den Übergang zwischen den verschiedenen Gebieten eindeutig regeln. An die Stelle des eigentümlichen „Seins" der Wärme oder der Bewegung tritt hier lediglich die Frage nach ihrer arithmetischen Verhältniszahl: die Betrachtung der qualitativen „Naturen" macht der rein arithmetischen Betrachtung der Proportionen Platz. Aber diese Proportionen bleiben zuletzt in all ihrer Mannigfaltigkeit neben einander stehen: die Untersuchung endet mit der Ansetzung verschiedener, mathematisch bestimmbarer Energieformen, die nicht weiter aufeinander zurückführbar sind, und deren Unterschiede wir als ein gegebenes Faktum hinzunehmen haben. An dieser Stelle entsteht daher in der Tat, vom Standpunkt der Erkenntniskritik, eine neue Frage. Auch nachdem wir gelernt haben, auf die Frage nach dem metaphysischen Wesen der einzelnen „Kräfte" zu verzichten, besteht doch die Aufgabe, die Prinzipien und Hypothesen, die wir der Erklärung der besonderen Gebiete zu Grunde gelegt haben, in einem streng einheitlichen und allgemeinen Plane zusammenzufassen, ungeschwächt weiter. Diese Aufgabe ist es, die zu ihrer Erfüllung immer von Neuem über die abstrakte funktionale Beziehung hinaus das geometrische „Modell" und Schema herbeiruft. In diesem Schema erst ist die Vereinheitlichung des Mannigfaltigen wahrhaft geleistet. Wenn etwa bei Descartes die Planetenbewegung als ein besonderer Fall der Bewegung innerhalb einer Flüssigkeit betrachtet und gemäss den Gesetzen der Hydrodynamik beurteilt wird, wenn Kepler die Erscheinungen der Schwere und des Magnetismus aus einem gemeinsamen Prinzip abzuleiten sucht, so sind solche ursächliche „Erklärungen" — abgesehen natürlich von ihrem besonderen physikalischen Wert — methodisch von Interesse und Bedeutung, nicht weil sie uns dem metaphysischen Wesen bestimmter Phänomengruppen näherbringen, sondern weil sie Gebiete, die in der rein mathematischen Behandlungsweise getrennt blieben, in einer übergeordneten Einheit zusammenfassen und somit

den Zusammenhang der Erfahrung selbst von einer neuen Seite her beleuchten. Wir treten in all diesen Erklärungsversuchen aus dem Kreis der Gesetze der empirischen Wirklichkeit tatsächlich nicht heraus, aber wir gewinnen einen neuen prinzipiellen Gesichtspunkt für die Ordnung und den Zusammenhang eben dieser Gesetze selbst. In diesem Sinne ergänzt die Forderung der geometrischen Konstruktion die Feststellung der bloss numerischen Beziehungen. Wie die Algebra das Interesse der „Spezifikation", so vertritt somit hier die Geometrie das Interesse der „Homogeneität" der Erklärungsgründe; wie jene auf die Unterschiedenheit und Diskretion der einzelnen Gebiete, so ist diese auf ihren kontinuierlichen Zusammenhang gerichtet. Dieser Zusammenhang wird nicht durch die blosse Zahl verbürgt, sondern es bedarf zu seiner Herstellung zuletzt der Zurückführung auf den Raum als einheitliches und gleichartiges Grundschema. Betrachtet man das Verhältnis in dieser Weise, so erkennt man, dass es sich hier um zwei, unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten gleichberechtigte und korrelative Verfahrungsweisen handelt, über deren Anwendung im Einzelnen freilich lediglich die empirische Forschung selbst zu entscheiden hat. Und man sieht zugleich, dass auch die echten wissenschaftlichen „Modelle" keineswegs lediglich dem Interesse der sinnlichen Verdeutlichung abstrakter Verhältnisse ihren Ursprung verdanken, sondern dass auch die Einheit des Bildes hier nur als Vehikel dient, um zu einer grösseren theoretischen Einheit der rein gedanklichen Prinzipien fortzuschreiten.

Über die Einzelheiten von Hönigswalds methodologischen Untersuchungen muss ich mich an dieser Stelle kürzer fassen: ich verweise für sie auf die Schrift selbst. Hönigswald knüpft hier an die üblichen Unterscheidungen der Urteile innerhalb der formalen Logik an, bemerkt indessen mit Recht, dass durch sie das eigentlich erkenntnistheoretische Interesse, das wir am Wert und an der Gewissheitsart der Urteile nehmen, noch in keiner Weise erschöpft ist. Urteile, die ihrer äusseren logischen Form nach völlig gleichartig sind, können doch im Ganzen und im Zusammenhang der Erkenntnis sehr Verschiedenes bedeuten. So kann etwa eine bestimmte kategorische Aussage das eine Mal lediglich die positive Feststellung einer Einzeltatsache besagen wollen, während sie das andere Mal die Aufgabe hat, die Ausnahme von einer vermeintlichen Regel zu konstatieren, und somit die Aufhebung einer voreiligen Verallgemeinerung zu bewirken u. s. w. Nur mit Rücksicht auf den Inhalt unserer Aussagen und die Funktion, die sie im Ganzen unserer wissenschaftlichen Erkenntnis erfüllen, kann daher ihre endgiltige theoretische Gliederung vollzogen werden. Denn erst die Eigenart dieser seiner inhaltlichen Bedeutung bestimmt einem Urteil den Wert und die Leistung, die ihm in der Erkenntnis der „gegenständlichen" Wirklichkeit zufällt.

Mit dieser Wendung stehen wir bereits vor dem Problem, dem der letzte Teil der Hönigswaldschen Untersuchungen gewidmet ist. Welches ist der Sinn und die Bedeutung der „Gegenständlichkeit" überhaupt? Wird diese Frage im kritischen Sinne gestellt, so führt sie uns mit Notwendigkeit auf die allgemeinste erkenntnistheoretische Funktion des Urteils zurück. Wenn wir eine bestimmte Einzelwahrnehmung auf einen „Gegenstand" beziehen, wenn wir sie nicht als eine blosse vorübergehende Modifikation unseres eigenen individuellen Bewusstseinszustandes auffassen, sondern in ihr den Ausdruck einer Beschaffenheit des „Objekts selbst" sehen, so tun wir hiermit — wie Hönigswald im Anschluss an die bekannten Erörterungen Kants dartut — nichts anderes, als dass wir einen Bewusstseinsinhalt über die Sphäre der bloss subjektiven Meinung hinausheben und ihm notwendige und allgemeine Giltigkeit verleihen. Gleichviel wie diese Geltung im Einzelnen erworben oder begründet werden kann: sie allein ist es jedenfalls, die den eigentümlichen Charakter dessen ausmacht, was für uns „Objektivität" bedeutet. Wir wissen von

dem „Dinge selbst“ schlechthin nichts anderes, als dass es „unsere“ Wahrnehmungen für Alle giltig macht. „Wir dürfen das Ding der Erfahrung deshalb als diejenige Regel der Verknüpfung von Vorstellungen bezeichnen, welche in der genannten Funktion des Urteils zum Ausdruck kommt. Nicht Wahrnehmungen an sich, sondern nur beurteilte Wahrnehmungen sind Dinge unserer Erfahrung“ (S. 33). Die Objektivität ist, wie sich der gleiche Gedanke auch ausdrücken lässt, ebenso wie Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit nichts anderes, als ein bestimmtes logisches Wertzeichen der Prädikation: eine „Bezeichnung für die Funktion der Copula ist“ (S. 36). Die erkenntnistheoretische Funktion des Urteils „konstituiert“ den Gegenstand der Erfahrung und bildet dessen oberstes Gesetz (S. 40).

Ich stimme diesen Darlegungen, die die allgemeinen Voraussetzungen für Hönigswalds erkenntnistheoretische Analyse des Gegenstandsbegriffes festsetzen, in allen Punkten zu. Um so entschiedener muss ich indessen den Folgerungn widersprechen, die Hönigswald aus ihnen zu ziehen versucht. Wird die Objektivität einmal in der Urteilsfunktion begründet, und wird erkannt, dass ihr Sinn erst durch diesen Zusammenhang klargestellt wird, so kann von einem „Gegenstand“, der ausserhalb aller Beziehungen zur Erkenntnis stünde, und ihren Bedingungen in keiner Weise mehr unterworfen wäre, fortan nicht länger die Rede sein. In diesem letzteren Sinne aber wird die Existenz von „Dingen an sich“ bei Hönigswald zuletzt behauptet. „Die kritische Erkenntnistheorie, deren Position hier im Wesentlichen entwickelt wird, behauptet also auf das Entschiedenste die reale Existenz der Dinge . . . Erscheinungen von Dingen setzen die Existenz von Dingen voraus. Diese letztere bildet nun ein Problem einer metaphysischen, niemals aber das einer erkenntnistheoretischen Untersuchung als solchen. Die „Dinge an sich“ sind in allen kritischen Untersuchungen als der Grund unserer Wahrnehmungen vorausgesetzt“ (S. 84 Anm.).

Welche Beweise man nun für das Recht einer derartigen Voraussetzung auch anführen zu können glaubt: in keinem Falle sehe ich, dass sie durch die Analyse des Urteils, von der Hönigswald seinen Ausgang nimmt, in irgend einer Weise gestützt oder gefordert wird. Der Begriff des „Dinges an sich“ wirkt in dem Sinne, in dem Hönigswald ihn nimmt, innerhalb seiner Untersuchung als ein fremder und unorganischer Bestandteil. Er tritt als eine Behauptung auf, für die man in den vorangehenden Ergebnissen vergeblich nach einer zwingenden Begründung sucht. Was Hönigswald tatsächlich gezeigt hat, ist dies: dass das „reale“ Objekt in der blossen Wahrnehmung niemals fertig gegeben und eingeschlossen ist. Der „Gegenstand“ bleibt somit vom Standpunkt des blossen Sinneseindrucks aus in der Tat ein „Transscendentes“; er bezeichnet einen Inhalt, der sich der blossen Empfindung entzieht. Die momentanen und vereinzelten Empfindungszustände geben uns niemals die Gewissheit des „Erfahrungsobjektes“, das vielmehr kraft völlig anderer Methoden ermittelt und alsdann dem blossen Wahrnehmungsinhalt als ein Selbständiges gegenübergestellt wird. Aber eben dieser Akt der Unterscheidung ist doch selbst ein logischer Akt, der somit in den allgemein giltigen Gesetzen der Erkenntnis selber seine notwendige und hinreichende Begründung finden muss. Die „Transscendenz“, die hier erreicht wird, kann daher niemals die vollkommene Loslösung von allen Bedingungen der Erkenntnis überhaupt bedeuten, sondern immer nur relativ zu einem einzelnen und eingeschränkten Erkenntnismittel gemeint sein. Wenn man, wie Hönigswald, anerkennt, dass alle Verknüpfung ein „Bewusstsein“ voraussetzt (S. 117), wenn man ferner den Charakter der Gegenständlichkeit rein auf die logische Funktion der Urteilsverknüpfung zurückführt: so sehe ich nicht, wie von diesen beiden Grundannahmen aus noch Raum für ein Dasein bleiben sollte, das ausserhalb jeglicher Beziehung zu den synthetischen Einheiten des Denkens stünde. Das „Ding“ der Erfahrung

erscheint dann nicht mehr als ein gänzlich abgesondertes Etwas, das „hinter" den einzelnen Wahrnehmungen steht, sondern als die Regel der notwendigen Verknüpfung eben dieser Wahrnehmungen selbst: eine Regel, die wir als erkenntnistheoretisch gegründet und insofern als für alle Erfahrung giltig ansehen können, ohne sie selbst zu einer besonderen Art metaphysischer Wirklichkeit zu hypostasieren. „Wir haben ein begründbares Recht — so führt Hönigswald selbst aus —, in allen Dingen der Erfahrung ein Beharrendes und für alle Veränderungen eine Ursache zu fordern, weil Substanz und Kausalität die Bedingungen enthalten, durch welche (gemeinschaftliche) Dinge und Veränderungen der Erfahrung überhaupt erst möglich sind" (S. 106). Dieses „Recht" macht für uns den Inbegriff der Objektivität aus: und es wird uns nicht von aussen durch einen absoluten an sich bestehenden Gegenstand erst nachträglich verliehen, sondern es ist nur ein anderer Ausdruck für das, was unter Gegenständlichkeit logisch „gemeint" ist und vom Standpunkt der Erkenntnis allein gemeint sein kann. Die Analyse der Erkenntnis zum mindesten führt uns nirgends hinter den Gedanken der „Gesetzlichkeit" überhaupt zurück, der nach Hönigswald das oberste Gesetz der Natur darstellt, sofern sie Gegenstand der Erfahrung ist. An einzelnen Stellen scheint dies denn auch von Hönigswald selbst implizit durchaus anerkannt zu werden. Wenn er es gelegentlich ausspricht, dass wir von dem Ding, welches uns unsere Wahrnehmungen giebt, zwar nicht wissen, was es ist, wohl aber, was es für die Erfahrung bedeutet (S. 83), so ergiebt sich damit mittelbar, dass der Begriff eines derartigen Dinges, abgesehen von seiner Funktion für den Erfahrungsgebrauch selbst, für uns gänzlich bedeutungslos ist, dass ihm also nur relativ zur Erfahrungserkenntnis überhaupt, nicht aber völlig losgelöst von ihr irgendwelche logischen Merkmale zukommen.

Wenn Hönigswald dennoch am Begriffe eines schlechthin absoluten Dinges festhält, so ist es, so viel ich sehe, ein einziges, für ihn entscheidendes Argument, das ihn hierzu bestimmt. Die erkenntnistheoretische Funktion der allgemeingiltigen Verknüpfung von Vorstellungen im Urteil kann sich, wie er ausführt, nur betätigen, wenn die materialen Bedingungen hierfür in dem sinnlichen Inhalt der Erfahrung gegeben sind. Welche Art der notwendigen Verknüpfung an den Sinneseindrücken vollzogen wird, ob etwa zwei Eindrücke in das Verhältnis von Substanz und Accidenz oder von Ursache und Wirkung gesetzt werden, das hängt nicht lediglich von der formalen Gesetzlichkeit des Denkens überhaupt, sondern von der Beschaffenheit eben dieser Eindrücke selbst, also von einem empirischen Faktor ab. Diese empirische Bestimmtheit ist es, für die ein Grund angegeben werden muss, und dieser kann, wie es scheint, lediglich in einer der Erkenntnis gegenüberstehenden Instanz, in einem absoluten Objekt gefunden werden. Nun mag diese ganze Erwägung vielleicht hinreichend sein, einen „subjektiven" Idealismus zu widerlegen, der die Wirklichkeit in die blosse Vorstellung des empfindenden Individuums auflöst; gegenüber der „objektiven" wissenschaftlichen Fassung und Begründung des Idealismus indessen verliert sie jegliche Geltung. Diese letztere könnte sich vielmehr alle die Argumente aneignen, die Hönigswald (S. 117 f.) gegen den blossen Vorstellungs-Idealismus braucht. Das „Bewusstsein", von dem sie spricht, ist ihr nicht ein psychologischer Inbegriff von Vorstellungen, sondern ein logisches System notwendiger Regeln: und erst auf Grund dieser Regeln selbst ist es, wie sich zeigt, möglich, auch nur zur Setzung eines empirischen „Einzelsubjekts" zu gelangen. Dass hierfür, wie für die Kenntnis jedes Einzeldinges überhaupt, die empirische Bestimmtheit des Wahrnehmungsmaterials vorauszusetzen ist, wird hierbei nicht bestritten. Aber es ist nicht einzusehen, wie diese Bestimmtheit jemals über die Grenzen der Erkenntnis überhaupt hinausführen soll, da sie selbst doch nichts anderes als eine Qualität und Eigenart eben dieser Erkenntnis darstellt, als ein „Datum" der Erkenntnis, das wir — falls es uns nicht gelingt, es weiter abzuleiten — als solches

freilich anzuerkennen haben, für dessen Erklärung wir indessen in keiner Weise auf ein Sein jenseits aller Erkennbarkeit überhaupt zurückzugreifen brauchen. Auch das System der rein formalen Erkenntnisprinzipien weist doch ohne Zweifel eine notwendige „objektive" Struktur auf, die wir nicht beliebig verändern können, sondern an die wir, als psychologisch empirische Subjekte, schlechthin gebunden sind. Die Gliederung der Denkformen, ihre Besonderung in die Kategorien der Grösse und der Qualität, der Substanz und der Kausalität, bedeutet für das Individuum einen logischen „Bestand", der von seiner subjektiven Willkür ebensowenig abhängig ist, wie die empirische Bestimmtheit der Wahrnehmungsinhalte. Und doch werden für diese Gliederung bei Hönigswald nicht die Dinge an sich verantwortlich gemacht, sondern es wird versucht, sie rein aus der Einheit der Erkenntnisfunktion zu verstehen und abzuleiten. Analog handelt auch die reine Geometrie nicht von der blossen Form des „Raumes überhaupt", sondern von besonderen, völlig bestimmten und qualitativ verschiedenen Raumgestalten. Nicht nur in der Gestaltung der physikalischen Dinge und Körper, sondern bereits in den rein ideellen geometrischen Gebilden findet sich also eine Besonderung, die trotzdem — wie Kant es in den Prolegomenen näher ausführt — ein Werk des Verstandes ist, der die allgemeine Form der Raumanschauung zur einzelnen Figur determiniert. Hönigswald kann nicht versuchen wollen, den Grund dieser mathematischen Bestimmtheit in den Dingen an sich aufzuweisen, da er dadurch, entgegen seiner eigentlichen Absicht, den Einzelsätzen der Geometrie die apriorische Begründung versagen müsste. So zeigt es sich allgemein, dass zwischen dem Gedanken der objektiv notwendigen Bestimmtheit einer Erkenntnis und dem Gedanken ihrer transscendenten Verursachung kein notwendiger Zusammenhang besteht. Wir können, auch auf materialem Gebiet, diese Bestimmtheit zugestehen, ohne zu versuchen, sie durch irgend eine Behauptung über die Beschaffenheit der absoluten unerkennbaren Dinge „erklären" zu wollen. Die Unterscheidung „empirischer" und „rationaler" Elemente der Erkenntnis ist in dem Sinne, in dem Hönigswald sie durchführt, selbst rein methodischer Art und führt uns zu keinem letzten metaphysischen Seins-Gegensatz zurück. Die Grenze der beiden Gebiete steht in der Tat nicht von vornherein unverrückbar fest, sondern sie ist selbst als wandelbar und fliessend anzusehen. Ein Inhalt, der zunächst lediglich empirisch „gegeben" schien, kann auf einer höheren Stufe der Einsicht aus allgemeinen „rationalen" Prinzipien begründet werden Wenngleich daher die Grenze, die hier gezogen ist, unter den Bedingungen unserer Erkenntniss sich niemals prinzipiell beseitigen lässt, so wird sie dennoch ständig verschoben. Sie ist eine Grenze nicht sowohl des absoluten Seins, wie des Wissens um das Sein und als solche mit dem Fortschritt des Wissens veränderlich.

Dass der Begriff des „Dinges an sich" in seinem gewöhnlichen traditionellen Sinne für die Aufgaben der Erkenntniskritik unfruchtbar bleibt,[1]) dafür bieten schliesslich Hönigswalds Ausführungen selbst einen indirekten Beweis. Hönigswald sieht sich am Schluss seiner Darlegung gedrängt, den Begriff eines schlechthin unerkennbaren absoluten Seins aufzugeben. Immer mehr drängt sich ihm die Notwendigkeit auf, dieses Sein selbst durch irgendwelche logische Bestimmungen allgemeinster Art zu charakterisieren. „Sofern Dinge an sich" — so erklärt er jetzt — „überhaupt Gegenstände der Erfahrung werden können, müssen sie von vornherein der obersten Bedingung aller Erfahrung gemäss sein, einer Be-

[1]) Auf die Frage, was dieser Begriff für Kant bedeutet, und welche Stellung er im Ganzen der Vernunftkritik einnimmt, bin ich, um die historische und systematische Erörterung nicht zu vermischen, in diesem Zusammenhang absichtlich nicht eingegangen; ich habe sie an anderer Stelle, im zweiten Band meiner Schrift über das „Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit" (S. 589 ff.), ausführlich behandelt.

dingung, welche in der Verknüpfung durch die synthetische Einheit des Bewusstseins liegt." Auch „Dinge an sich" müssen, „sofern sie uns nur Erscheinungen liefern, an der Einheitsform des Bewusstseins orientiert sein"; sie müssen ihrer eigenen Natur nach der „allgemeinsten Form des Denkens" entsprechen (S. 119 ff.). Heisst aber dies etwas anderes, als dass eben diese angeblichen „Dinge an sich" in Wahrheit nicht eine schlechthin unabhängige Existenz, sondern allenfalls einen notwendigen Gedanken darstellen, der als solcher in seiner näheren Bestimmung und Ausgestaltung der allgemeinen Gesetzlichkeit des Denkens überhaupt untersteht? Wo immer wir auf irgend einen Inhalt die Kategorie des Dinges anwenden, da haben wir ihn damit in der Tat bereits unter die allgemeine Einheitsform des Denkens gefasst, da haben wir ihn schon in einem allgemeinsten Sinne bestimmt und einer logischen Ordnung eingefügt. Das schlechthin bestimmungslose, das, was auch der Möglichkeit der Bestimmung widerstreitet, liesse sich in der Tat nicht einmal hypothetisch als ein „Sein" festhalten und aussprechen. So muss denn auch Hönigswald — so sehr er andererseits bemüht ist, die Transscendenz und Unerkennbarkeit der „Gründe" der Erscheinungswelt zu wahren — auf der anderen Seite betonen, dass diese Gründe jedenfalls kein absolutes Chaos, keine absolute Regellosigkeit bilden können: er muss, mit anderen Worten, das, was zuvor als ein in jedem Sinne Unbedingtes genommen wurde, nachträglich dennoch irgendwie bedingen, um es für seinen erkenntnistheoretischen Aufbau nutzen zu können (S. 122). Der Gegenstand der Erfahrung vereint in der Tat die beiden begrifflichen Charaktere, die am absoluten Gegenstande einander widerstreiten würden: er ist „unbestimmt", sofern seine Erkenntnis eine Aufgabe des unendlichen Prozesses der Erfahrung selbst und somit in keinem gegebenen Einzelmoment vollendet ist, aber er ist zugleich „bestimmt", sofern die Richtung, in welcher diese Erkenntnis gesucht wird, und die allgemeinen Methoden, die zu ihr hinführen, feststehen. Und so betreffen allgemein die Erwägungen, die Hönigswald hier anknüpft — wie sich im Einzelnen zeigen liesse —, in Wahrheit nicht das Verhältnis der Erkenntnis als Ganzes zu einem von ihr völlig verschiedenen, unerkennbaren Gegenstand, sondern sie gelten für die Beziehung, die innerhalb der Erkenntnis selbst zwischen ihrer „Form" und ihrer „Materie", zwischen den obersten synthetischen Gesetzen der gedanklichen Verknüpfung und der empirischen Bestimmtheit der Wahrnehmung besteht. Dass aber diese beiden Faktoren einander gemäss sind, dass sich die Wahrnehmung den logischen Gesetzen „fügt": dies wird verständlich, sobald man erwägt, dass es sich bei dem Gegensatz der Materie und Form nicht um eine metaphysische, sondern um eine methodologische Trennung handelt, die als solche den Gedanken der Einheit des obersten Grundsatzes der Erkenntnis, den Gedanken der „Einheit der Apperzeption" bereits voraussetzt. Es handelt sich hier auch für Hönigswald, wie sein letztes Ergebnis deutlich erkennen lässt, lediglich um die abstrakte Zerlegung eines systematischen Ganzen in seine Teilbedingungen, nicht um seine sachliche Zusammenfügung aus heterogenen, erst nachträglich einander anzupassenden Bestandteilen.

Wenn ich bei diesen Einwendungen länger verweilen musste, so möchte ich doch zum Schluss nochmals betonen, dass der positive Ertrag der Hönigswaldschen Schrift, der in den allgemeinen methodologischen Erörterungen des ersten Teils vorliegt, durch sie nicht geschmälert wird. Das wesentliche Ergebnis von Hönigswalds Untersuchungen liegt in der scharfsinnigen und gründlichen Analyse, durch welche der Begriff der Erfahrung strenger bestimmt und auf seine logischen Grundbedingungen zurückgeführt wird.

Berlin. Ernst Cassirer.

Siegel, Carl, Dr., Privatdozent der Philosophie an der Wiener Universität Herder als Philosoph. Stuttgart und Berlin 1907. J. G. Cottasche Buchhandlung Nachfolger.

Die Aufgabe, die Individualität Herders als Denker herauszuarbeiten, ist nach S. noch durch keines der bekannten vorzüglichen Bücher von Haym, Kühnemann und Kronenberg erschöpfend, nach allen Seiten befriedigend gelöst. Vor allem fehlte bisher eine gerechte Abwägung der Aufstellungen Herders gegenüber Kant, eine genügende Würdigung besonders seiner letzten philosophischen Werke nach ihrem positiven Wert,[1]) was daher von S. in den Mittelpunkt gerückt ist.

In den elf Abschnitten des ersten Teils analysiert S. Herders philosophischen Entwickelungsgang. Abschnitt 1 und 11 (Studienzeit und Ausgang) dienen der Abrundung des menschlichen Gesamtbildes. Die bekannten vier Schaffensperioden ergeben die Gliederung des Hauptteiles, und zwar kommen auf die erste drei Kapitel (Litterarisch-ästhetische Schriften, Reisejournal und Plastik, Ursprung der Sprache), auf die andern je zwei (Theologische Schriften und Geschichtsphilosophie, Vom Erkennen und Empfinden; Ideen, Spinozagespräche; Metakritik, Kalligone), von denen die letzten beiden absichtlich breiter ausgeführt sind. Eine Einleitung (S. XIII—XVI, nach der Inhaltsübersicht) deutet im Umriss den Inhalt des Buches an, indem sie sagt, weshalb Herder in die Geschichte der Philosophie gehört, und welche Stelle er einnimmt, wobei aus der Vergangenheit die Namen Leibniz, Spinoza und Kant als Marksteine hervortreten und auch die hauptsächlichsten Geistesverwandten bis in die Gegenwart berücksichtigt werden. Über die Zweckmässigkeit dieses Teils, der — worüber Verf. sich selber klar ist — wesentlich Neues kaum bringen konnte, soll später gehandelt werden. Den Kern des Buches bildet der synthetische Teil, der, nachdem im zwölften Abschnitt „die Grundrichtungen von Herders Weltanschauung" gezeichnet sind, in den weiteren sechs die Probleme einzeln vornimmt nach der natürlichen Reihenfolge: Leib und Seele; Gott und Welt; Entwickelung in Natur und Geschichte; Die Erkenntnis, ihr Werden und Wesen; Die Kunst und das Schöne; Zur Ethik und Pädagogik.

Die gediegene Beherrschung des Stoffes, wie sie ja von einem ernst zu nehmenden Forscher nicht anders zu erwarten ist, zeigt sich vor allem in dem reichen Gewebe solider Fäden, das S. zwischen Herder und seinen Vorläufern, Zeitgenossen und Nachfolgern hin- und herspinnt; als besonders interessant seien uns ein paar Hinweise auf neuere Denker und Geistesrichtungen erwähnt: Schiller 222 Anm. 7 (Anmut und Würde), Schopenhauer 94 Anm. 21 (gegen Kant) und 205 Anm. 20 (ästhetische Rolle des Bartes), Fechner 197 (Untersuchungsmethode) und 211 (Erhabenheitslehre), Helmholtz 23 (Akustik, Lamarck 165/6 (Entwickelungslehre), dazu 165 und 167/8, wo Herder als Vorläufer mehr der jetzigen als der Darwinschen Lehre in Anspruch genommen, wie er denn auch 42 als „Vorläufer unserer heutigen Theorie vom Ursprung der Sprache" bezeichnet wird. Wertvoller als solche vielleicht nicht immer originalen Hinweise ist die sachliche Kritik, mit der die Berechtigung zuwiderlaufender Ansichten durchgeprüft und abgewogen wird. Wohl gelten auch S. Kants Fragestellungen als klassisch, sodass er die Scheidung vor- und nachkantischer Denker willig annimmt; allein, was die Lösungen angeht, wahrt er sich eine bewusst selbständige Auffassung den unbedingten Kantianern gegegenüber[2]) So ist er vielfach imstande, Herders Ansichten neben denen seines grossen Gegners aufrecht zu erhalten, zu zeigen, dass

[1]) In einer Anmerkung muss Verf. dieses sein Urteil auf die Metakritik beschränken, da „seitdem G. Jacobys schönes Buch: Herders und Kants Ästhetik, Leipzig 1907, erschienen ist."

[2]) Über einzelne in Betracht kommende Probleme hat S. schon gearbeitet: 1903, Zur Psychologie und Theorie der Erkenntnis (Leipzig); 1905, Über Raumvorstellung und Raumbegriff (Wiener Vortrag).

beide einander nicht ausschliessen, sondern sich ergänzen (ein besonders deutliches Beispiel 111/2): „Herder hatte keinen Sinn und konnte keinen haben für das eigentliche Kantische Problem; er ist nicht Erkenntnistheoretiker, sondern Erkenntnispsychologe“ (89 o.). Er setzt der Kritik der Vernunft eine „Physiologie der menschlichen Erkenntniskräfte“ entgegen (101). Das Bedeutendste, was S. hier zu sagen hat, steht in seiner zusammenfassenden Wertung der Metakritik (100/1), wo er an „negativ-polemischen Positionen“ heraushebt: „1. den Zweifel an der fundamentalen Rolle des angeblich klassisch zu nennenden Unterschieds zwischen analytischen und synthetischen Urteilen, sowie die Stellungnahme gegen Kants scharfe Trennung von Sinnlichkeit und Verstand, entsprechend der der Spontaneität und Rezeptivität des menschlichen Geistes, 2. die Bekämpfung der ausschliesslichen Subjektivität der sogenannten Anschauungs- und Verstandesformen, 3. den Hinweis auf die Unmöglichkeit, das System der Kategorien aus der blossen Form der Urteile zu gewinnen, 4. die Ausschliessung von Möglichkeit und Notwendigkeit aus der Reihe der Verstandesformen, 5. die Zurückweisung des Kantischen Dings an sich und 6. die Opposition gegen die Stichhaltigkeit der Kantischen Antinomien der reinen Vernunft“; an „positiven Ausführungen“: „a) Die freie psychologische Verfolgung der Entwickelung der Raumvorstellung und die Gründung des Raumbegriffes auf den der Kraft, b) die Gliederung des Kategoriensystems und Einbeziehung der Kantischen Anschauungsformen und Ideen in den Kategorialbegriff, c) die Auflösung der Kantischen Antinomien durch Beziehung der gegensätzlichen Urteile auf die verschiedenen Betätigungsweisen des menschlichen Geistes, wie den Verstand und die Phantasie, bezw. das Gefühl.“ Ausdrücklich wird hierzu Anm. 26 bemerkt, dass sich von den neuen Positionen nur 1 und 2 bereits bei Hamann finden. In einem wesentlichen Punkte (94) wird Herder entschieden Recht gegeben wider Kant.[1]) Ebenso unumwunden deutlich werden aber auch seine unrettbaren Irrtümer zugestanden (32. 89. 96. 103. 184. 203), und, so psychologisch verständnisvoll S. Herders Gereiztheit rechtfertigen kann,[2]) giebt es doch auch bei ihm nur Missbilligung für den abkanzelnden Ton der grossen Streitschriften (99. 103). Ein Eingehen auf Kants erkenntniskritische und ästhetische Meinungen findet sich bei Herder nur, wo er ihre psychologische Genese zu ergründen sucht (88/9. 109). Sonst bietet er statt der Kritik blosse Opposition, wie öfter ausdrücklich wiederholt wird (97. 103. 111). Zu solchen Bemerkungen hat S. umsomehr Recht, als er selber diesen Fehler vermeidet und gern, wo er Herder nicht beipflichten mag, zugiebt, dass eines solchen Geistes Ansichten stets interessant sind (z. B. 90. 94. 95).

Der recht schwierigen Aufgabe, Widersprüche in Herders Denken zu lösen (z. B. 214 Anm. 26, 219/20, 220, 221, 224), auf bestimmende Grundanschauungen zurückzuführen, hat sich S. mit liebevoll eindringendem Nachdenken unterzogen. Hier scheiden sich eben die Anschauungen über

[1]) „Wenn aber Herder dem entgegentritt, dass die verschiedenen Trugschlüsse und Fehlbeweise für die Unsterblichkeit der Seele und des Dasein Gottes von Kant als Belege für die innere Natur der menschlichen Vernunft und der ihr anhängenden unhintertreiblichen Illusionen angesehen werden, ja die drei Erbstücke der alten Metaphysik: Seele, Welt und Gott als das System aller möglichen Vernunftideen von Kant zu deduzieren unternommen wird, so wird wohl jeder objektive nicht völlig verrannte Beurteiler sich gegen Kant auf seiten Herders stellen müssen.“

[2]) Trotzdem Pfleiderer schon gegen den Vorwurf rein persönlicher Gehässigkeit Herders kräftig Verwahrung eingelegt hat, findet S. es erneuter Unterstellungen wegen angebracht, ihn mit einem ausführlichen Beweise (85/7) auf Grund seines späteren Verhältnisses zu Kant abermals in Schutz zu nehmen. Natürlicherweise muss S. sich auch (101 Anm. 27) ausdrücklich gegen Kühnemann wenden, der Metakritik und Kalligone „Krankheitszeichen der allerbedrohlichsten Art“ nennt.

historische Wahrheit: die individualistische, die die Einheit der Psyche gewahrt sehen will, und die materialistische, die die äusseren Einflüsse in den Vordergrund stellt. Es seien darum nur die vier Ismen erwähnt, die im zwölften Abschnitt als Grundrichtungen des Herderschen Geisteslebens angegeben werden: Psychologismus und Monismus, letzterer speziell als Dynamismus auftretend; endlich, mitbegründet durch all diese, Evolutionismus. Bemerkenswert ist, wie S. diese Charakteristika bei den einzelnen Problemen als bedingend aufweist, auch in Querschnitten verfolgt und überall wirksam findet (178/9 Erkenntnislehre, 217 Unterlassung einer besonderen Ethik, 214/5 Parallelismus zwischen Herders Ästhetik und Erkenntnislehre, 216 desgl. zwischen seiner Pädagogik und Philosophie).

Sachlich ist S.s Schrift als tüchtige Arbeit und entschiedene Bereicherung der Herder- und Kant-Litteratur zu bezeichnen, wenn auch von dem bescheidenen Verf. nur nach dem l'art-pour-l'art-Prinzip, aus ganz persönlichem Bedürfnis geschaffen. Als einem allgemeinen wissenschaftlichen Bedürfnis entsprechend erweist sich freilich ein Buch erst durch seine Lebensfähigkeit. Diese sollte ihm jedoch m. E beschieden sein, zumal, wenn künftige Auflagen in der Form noch folgende Winke berücksichtigten.

Zu bedenken gebe ich, ob nicht der ganze analytische Teil besser zu streichen, das Wichtigste und besonders das Neue daraus [1]) etwa anhangsweise unterzubringen wäre. Gelegentlich (z B. 110) verweist S. ja doch, um Wiederholung zu vermeiden, auf den synthetischen. Er selber empfindet den Nachteil, dass er einen, zwar nicht dem logischen Verhältnis, aber doch dem Zweck nach, untergeordneten Abschnitt auf etwas über die Hälfte des Ganzen hat anschwellen lassen. Aber es mag wohl mit der Fertigstellung des Buches gedrängt haben, sodass keine Zeit mehr zur letzten Feile blieb. Sichtlich liess S. dem selbstschöpferischen zweiten Teil grössere Sorgfalt angedeihen als dem wesentlich nachschaffenden ersten. So sind die Herderschen Schriften nicht methodisch behandelt. Der einen wird am Schluss ihre Stellung in der Entwickelung des Verfassers angewiesen (57. 60), bei den andern werden nur ihre Hauptergebnisse zusammenfassend formuliert (43. 99 ff.) oder bricht die Betrachtung gar mit der Analyse ab (72. 82. 118). Bei einer stilistisch strengen Durchsicht wäre wohl durch Streichung beliebter inhaltloser Wendungen, die sich im mündlichen Vortrage gern einschleichen, Raum zu sparen gewesen, während einige allzuvoll gedrängte Sätze durch Teilung hätten erleichtert werden können. Ein Versehen ist dem Verf. entgangen; S. 91 Z. 7 v. o. muss es natürlich Substantiv (statt Subjekt) heissen; S. 36 Z. 6 v. u. hätte der Setzer wohl reichen (statt weichen) lesen sollen; S. 75 Z. 11 v. o. sollte vermutlich Spinoza (statt Herder) stehen. Druckfehlern bin ich kaum begegnet, Eine Anmerkung hätte ich noch gewünscht zu „Ingenhauss 1780" S. 67 o., und der Vollständigkeit halber hätte zu S. 75 Z. 8 v. u. auf den Monolog des übersetzenden Faust, zu S 112 Z. 13 ff. auf Büchers ‚Arbeit und Rhythmus' hingewiesen werden dürfen. Eine Bitte möchte ich noch für die bald zu wünschende zweite Auflage aussprechen: ein alphabetisches Sachregister würde die Benutzung des Buches, dessen praktischer Wert doch in der Möglichkeit rascher Orientierung besteht, ausserordentlich erleichtern. Es würde ihm hohe Bedeutung verleihen für viele, die Herders Gedankenwelt voll Interesse gegenüberstehen, aber nicht immer in der Lage sind, sich bei jeder einzelnen Frage in das Original zu versenken.

Wie reichen Lohn allerdings die Beschäftigung mit dem eminenten Anreger in sich trägt, der unserer Zeit kaum minder gemäss ist als der seinigen, zeigt die Entstehungsgeschichte der Schrift. Von dem „Studium der Entwickelungen Spinozas auf die Philosophie Deutschlands" kam S.

[1]) Z. B. die polemischen Stellen und ganz gewiss persönliche Einfälle, wie den ausgeführten Vergleich zwischen der Entwickelung Herders und Nietzsches (63/4).

auch auf Herder, und der liess ihn nun nicht los, derart, dass Verf. (S. 234 Anm 24) noch einen besonderen Aufsatz über die Metakritik für demnächst in Aussicht stellt, der wohl auch die konsequenter als von Herder durchgeführte Auflösung der Antinomien (S. 101) bringen soll Möchte dem inneren Lohn sich die äussere Wirkung auf eine zunehmende Herder-Gemeinde gesellen!

Düsseldorf. Lorenz Mack.

Richert, Hans. Philosophie, Einführung in die Wissenschaft, ihr Wesen und ihre Probleme. Leipzig (Teubner) 1908. (II u. 154 S.)

Das vorliegende Bändchen, das aus einem für gebildete Kreise bestimmten Vortragskursus herausgewachsen ist, gehört der in kurzer Zeit zu einer umfassenden Bibliothek angewachsenen Sammlung „aus Natur und Geisteswelt" an. Es ist deshalb aus der Tendenz der Sammlung „wissenschaftlich-gemeinverständliche Darstellungen" in reicher Fülle zu bieten, zu beurteilen. Daher wird es auch jedem, der sich mit dem Gedanken abgefunden hat, dass an Stelle einer wieder ersehnten Universalwissenschaft nur eine in kleine Wissensgebiete auseinanderfallende Spezialforschung getreten ist, erwünscht sein, dass zu den schon in der Sammlung erschienenen Bändchen, die dem Gebiet der Philosophie angehören, auch eine gedrängte Darstellung der philosophischen Probleme hinzugekommen ist. Sie wird jeden, der auch ein Interesse für die über sein ureigenstes Gebiet hinausgehenden Forschungen der Wissenschaft hat, in übersichtlicher Weise orientieren; sie führt aber auch den Jünger der Philosophie in das schwierige Gebiet der Behandlung der systematischen Fragen ein; denn der Verfasser ist überall bestrebt, die Kernpunkte scharf herauszuheben und dabei die bedeutendsten Vertreter der Philosophie selbst zu Wort kommen zu lassen. Er zeigt vortrefflich, wie die einzelnen Denker übereinstimmen, sich ergänzen, sich entgegenstehen. Nach einer klaren Einleitung über Stellung und Wesen der Philosophie behandelt er das erkenntnistheoretische, das metaphysische, ästhetische und ethische Problem. Die Quellenangabe und Aufzählung der philosophischen Hauptwerke ist ausgezeichnet.

Freiburg i. Br. Dr. A. Maas.

Solger, K. W. F. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst. Besorgt von Rudolf Kurtz. Berlin (Wiegand & Grieben) 1907. (XXXII u. 396 S.)

In der jetzigen Periode der Überproduktion auf dem Büchermarkt muss die Berechtigung eines jeden neuen Buchdrucks festgestellt werden. Dies gilt nicht zum wenigsten von allen Neuausgaben alter verschollener, in den Bibliotheken vergrabener Schriften. Der Herausgeber der Solgerschen Gespräche beklagt sich in seiner Einleitung, die das Leben Solgers in knapper Form schildert, über die Missachtung dieses „Epigonen" der Romantik von Seiten der Geschichtsschreiber der Philosophie. Er wird in der Tat nur vorübergehend erwähnt, und man wird der Ankündigung des Herausgebers an anderer Stelle die historische Bedeutung Solgers kritisch würdigen zu wollen, deshalb mit Interesse entgegensehen. Aber schon in dem kurzen Lebensabriss wird von Kurtz auf die Beeinflussungen hingewiesen, die Solgers Gedankengänge beherrschten. Aus der Schule Wolfs in Halle, wo auch für die romantischen Elemente in der Litteratur das Interesse geweckt wurde, wächst er sich in Jena in die Gedankenkreise der Schellingschen Identitätsphilosophie hinein, studiert den Stil des Athenäums und wendet sich schroff ab von jeder seichten Sentimentalität und dem herben Rationalismus. So bewahrt er auch als Beamter eine enge Fühlung mit den Anschauungen der romantischen Kreise über Kunst, Philosophie und Litteratur. Und doch unterscheidet er sich in manchen Zügen von der zünftigen Romantik. Die streng philosophisch-kritische Art Fichtes lässt ihn die romantischen Gefühle bewusst durch-

leben im Gegensatz zu dem träumerischen Wesen der Romantiker; er will diese romantischen Einfälle, die bei einzelnen blitzlichtartig auftauchten, begründen, zu Ende denken. Er ist nicht nur Dichter, wie viele seiner damaligen philosophierenden Zeitgenossen, sondern auch Philosoph im eigentlichen, engen Sinn. Er beherrscht das philosophische Denken seiner Zeit. Schon vom Katheder herunter behandelt er seine philosophischen Theorien als Kunstwerke, die klar und durchsichtig und ohne alle Abstraktionen dem Studenten eingehen sollen. Dadurch unterscheidet er sich von der unnatürlichen Auffassungsweise der Romantiker und der unlauteren Aufklärungssucht der damaligen Berliner Ästhetenkreise. — Für diese Synthese von Philosophie und Poesie bildet er sich seine eigene Form, den philosophischen Dialog, in dem die schwierigen, und manchmal auch trockenen Probleme selbst der Ästhetik in schöner Sprache erörtert, durch die Frage die Antwort bedingt, durch die Antwort das Gespräch gefördert, und die begrifflichen Abstraktionen in dichterischer Weise umgeformt erscheinen. In dieser schon während seiner Studienzeit, wenn auch noch verworren, für seine Schriften geplanten Darstellungsweise legt er seine auch in der Kurtzschen Einleitung angeführten Ansichten, die hauptsächlich in seiner Theorie von der romantischen Ironie gipfeln, nieder. Der Erwin (1815) ist das erste seiner 4 grossen Hauptwerke. Auf 394 Seiten sucht Solger seine Ideen mit dem ihm von seinem praktischen Lebensinteresse eingegebenen heiligen Ernst darzustellen. Mag auch die gediegene Ausstattung der Neuherausgabe und die äussere Form dem Leser manche Erleichterung gewähren; immerhin bleibt es doch eine schwere Aufgabe, sich durch den langsam sich vorwärts schleppenden Gang der Entwickelung durchzukämpfen. Es kommt hierfür die ganze Stilentwickelung des 19. Jahrhunderts in Betracht und die grosse Veränderung in der dadurch bedingten Geschmacksrichtung, die sich vor allen Dingen an Otto Ludwig und Hebbel orientiert. Daher muss das grossangelegte Werk in der Beurteilung, die unter einer neuen Stilperiode entstanden ist, notgedrungen von seinem Wert manches einbüssen, um so mehr, als es eben in der vorliegenden Form den Anspruch auf eine Beurteilung nach ästhetischen Gesichtspunkten herausfordert. Und so ergiebt sich wohl der leise Zweifel, ob eine vollständige Ausgabe des Erwin die Erwartungen und Hoffnungen des Herausgebers erfüllt, oder ob die mannigfache Arbeit, die er dafür verwendet, nicht einer besseren, oder wenigstens unseren lebendigeren Wertinteressen näherliegenden Sache würdig gewesen wäre.

Freiburg i. Br. Dr. A. Maas.

Eleutheropulos. Einführung in eine wissenschaftliche Philosophie. Der Wert der bisherigen und der Zustand der Philosophie der Gegenwart. Leipzig, Verlag von M. Heinsius Nachf., 1906. (VIII u. 172 S.)

Das vorliegende Buch gehört zu der Fülle von Schriften, in denen die definitive, die wahrhaft wissenschaftliche Philosophie vorgetragen wird, und teilt mit ihnen den Ton sicherster Selbstgewissheit, während es das schlechte Deutsch als verzeihlichere Eigentümlichkeit für sich allein hat.

Der erste Teil führt aus: „Die philosophischen Systeme der bisherigen Philosophie haben keinen wissenschaftlichen Wert.“ Grund: „Alles ist hier von vornherein und prinzipiell durch das Gefühl und das Bedürfnis bedingt.“ Folgerung: „Es handelt sich also darum, die bisherige Philosophie zu ignorieren.“ Diese einseitige Tendenz, die subjektive Bedingtheit der älteren Philosopheme nachzuweisen, kann um so weniger gerechtfertigt werden, als der Verf. allenthalben höchst oberflächlich verfährt und nur eine flüchtige Kenntnis der grossen Systeme beweist. Hätte er nur eine Spur von Zellers Geist, dessen Verfahren er „bedeutungslos“ nennt!

Etwas besser ist die Darstellung der Philosophie der Gegenwart, die mit den Neukantianern beginnt. Doch wird Kant selbst, der schon vorher als der „grösste Sophist" bezeichnet worden ist, durch ein paar alte Einwände auf wenigen Seiten abgetan. „Dass man bei dem Streben nach wissenschaftlicher Gestaltung der Philosophie Kants Ansichten wieder erneuern kann, ist nur ein Armutszeugnis für den wissenschaftlich-philosophischen Geist."

Nachdem auch die übrigen Richtungen der Gegenwart so als unzulänglich gestempelt worden sind, kommt der Verf., der seinen Leser zu spannen weiss, mit dem eigenen Reichtum zu Tage: „Die Philosophie hat die Aufgabe, die Ergebnisse der Einzelforschung zu einem Gesamtbild zu vereinigen." Sie hat also kein eigenes Objekt, sondern ist blosse Zusammenfassung. Jedes Problem muss zuerst von der betreffenden Spezialwissenschaft behandelt werden, und zwar darf davon nichts ausgeschlossen werden, auch die Bewusstseinstatsachen nicht. Die Philosophie aber ist nicht etwa Kritik oder hypothetische Ergänzung dieser Resultate, wie Lotze, Fechner und besonders Wundt gemeint haben, sondern der Verf. bestimmt sie „vollständig vorurteilslos" (S. 154) als Zusammenfassung der Einzelergebnisse zu einem Gesammtbild.

Dieser Standpunkt in dieser Form ist überhaupt nicht diskutierbar. Danach ist Philosophie nichts als eine leere Hülse oder der Aktendeckel für die Resultate der Einzelwissenschaften. Was in den letzteren Wissenschaft ist, was nicht, vermag sie im Streitfall garnicht zu entscheiden; denn woher nähme sie die Kriterien? Die Proben, die der Verf. von seiner eigenen Stellungnahme giebt (S. 164 ff.), erwecken kein Verlangen nach Ausführung dieser Philosophie und nach weiteren Nachrichten darüber, wozu er sich im einzelnen „gezwungen" gefühlt hat (164. 165. 166). Der Verf. sieht nirgends, dass schon die Einzelwissenschaften von philosophischen Sätzen durchwachsen sind. Es wimmelt alles von handgreiflichen Widersprüchen. Da also das Buch sich selbst kritisiert, versagt sich der Referent, naheliegende Konsequenzen zu ziehen.

Charlottenburg. Eduard Spranger.

Jungmann, R., Dr. phil. René Descartes. Eine Einführung in seine Werke. Leipzig, Fritz Eckardt Verlag, 1908. (VIII u. 234 S.)

Heute, wo die klassische Ausgabe der Werke Descartes' von Adam und Tannery so gut wie vollendet vorliegt, tritt dem Descartes-Forscher der Gedanke einer umfassenden Darstellung von Leben und Lehre des grössten französischen Philosophen unwillkürlich nahe, doch ist diese Aufgabe nicht nur als biographische, sondern auch nach den sachlichen Vorbedingungen von so ausserordentlicher Schwierigkeit, dass sie dadurch auf manchen wieder abschreckend wirken wird. Die Reihe der Probleme, mit denen sich Descartes beschäftigt hat, ist so gross und die Wirkungen, die er auf den verschiedensten Kulturgebieten ausgeübt hat, so mannigfaltiger Art, dass nur ein jahrelanges Studium die einigermassen adäquate Lösung der genannten Aufgabe ermöglichen würde. — Der Verfasser des hier vorliegenden Werkes hat den Knoten mehr durchhauen als gelöst, indem er Descartes aus dem historischen Zusammenhange einfach herausheb, dadurch, dass er von vornherein die „scheinbar ziemlich weit verbreitete methodische Vorschrift" zurückweist, sich in der Erforschung eines einzelnen Philosophen von philosophie-historischen Gesichtspunkten leiten zu lassen. Als sein Ziel bezeichnet der Verfasser: „eine klare Erkenntnis Descartes'". Dabei sind alle seine Werke als Teilstücke einer umfassenden Gedankeneinheit aufzufassen und von ihr aus einzuschätzen und zu beurteilen. Es ist Descartes an sich ein historisches, also ein „einmaliges" Sein, das ich aber immer wieder seiend perzipiere. Die Aufgabe des Historikers ist es dann in erster Linie, Descartes nachzudenken, wobei allerdings dieser „nach — gedachte Descartes" stets hypothetisch bleibt. Aus diesen eigenartigen Voraussetzungen, — die ich für meinen Teil ablehne, da, wie mir scheint, Descartes den Philosophiehistoriker gerade

als Glied der grossen Kette interessieren wird, die von der Renaissance bis zu Kant führt — ergiebt sich dann folgerichtig eine genaue Analyse der Werke Descartes, die den Vorzug klarer Darstellung hat und auch insofern wertvoll ist, als die Grundgedanken trefflich herausgearbeitet werden, die aber doch ein Gefühl der Unbefriedigung zurücklässt, da letztlich alles gleichsam in der Luft zu schweben scheint und die historische Kritik ganz fehlt. — Von Einzelheiten sei erwähnt, dass S. 39 u. nicht klar ist, was unter einer „Wissenschaft zwischen (!) Grössen überhaupt" vom Verf. verstanden wird; falsch ist S. 42 die Ansicht, als habe Descartes später der Mathematik innerlich ferne gestanden. Gerade hier wäre eben ein Eingehen auf die historische Bedingtheit D.s durch den Platonismus vonnöten gewesen! S. 72 Z. 1 ist zu lesen: „Objektrepräsentationen". — Wenn J. sodann (S. 137) meint, in den philosophie-historischen Darstellungen werde D. „sozusagen durchgängig zum Antipoden Kants gestempelt: „Hie Kritizismus! hie Dogmatismus", so ist das nicht zutreffend, auch kann keine Rede davon sein, dass Natorp gegenüber seiner früher vertretenen entgegengesetzten Ansicht neuerdings „den Rückzug angetreten" habe. Descartes bedeutet als Erkenntnistheoretiker eine Vorstufe zu Kant, dessen kritische Grundgedanken — vor allem in den „Regulae" — bisweilen fast erreicht scheinen, aber andererseits bleibt D. doch in metaphysischen, also dogmatischen Anschauungen befangen und das je mehr, umso mehr er sich gezwungen sieht, sich in Briefen und Schriften mit Freund und Feind auseinanderzusetzen. — Das Endurteil über das Jungmannsche Werk wird sein, dass hier ein sehr achtungswerter Versuch einer Gesamtdarstellung Descartes' vorliegt, der aber als von schiefen und unhaltbaren Voraussetzungen ausgehend als Ganzes notwendig missraten musste.

Unter-Barmen. Artur Buchenau.

Koch, Hans Ludwig. Materie und Organismus bei Leibniz. Heft XXX der „Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte", herausg. von B. Erdmann. Halle a. S., Niemeyer, 1908. (59 S.)

Thönes, Adelheid. Die philosophischen Lehren in Leibnizens Théodicée. Heft XXVII ders. Sammlung. Halle a. S., Niemeyer, 1908. (79 S.)

In den letzten Jahrzehnten ist das Interesse für die Leibnizsche Philosophie bedeutend gewachsen, besonders nachdem man einmal erkannt hatte, dass es nicht genügt, die „Monadologie", die „Theodicee" und die anderen bekannteren Schriften heranzuziehen, dass vielmehr in den sog. „mathematischen" Schriften und vor allem im Briefwechsel noch gewaltige Schätze zu heben waren. Einer Anregung Hermann Cohens zufolge entstand zunächst (1902) die Schrift von Ernst Cassirer: „Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen", die dann auch von der Berliner Fakultät trotz prinzipieller Ablehnung durch einen Preis ausgezeichnet wurde. Cassirers Standpunkt ist der der „Marburger Schule", wie man sie wohl zu nennen pflegt und so blieb ihm denn auch der Vorwurf nicht erspart, in Leibniz bereits die wesentlichen Anschauungen der Kantischen Erkenntniskritik hineingedeutet zu haben. Cassirer hat diesen Vorwurf in seinem grossen Werke „über das Erkenntnisproblem in der neueren Philosophie" und gewissermassen auch durch seine zweibändige deutsche Leibniz-Ausgabe zu entkräften versucht, doch hindert das nicht, dass Koch eingangs seiner Schrift (1) ihn wiederholt, freilich nicht ohne hinzuzufügen, dass er dem Werke Cassirers „manche Anregung" verdanke. Koch versucht nun das, was er als eine „Klippe" bezeichnet, zu vermeiden, indem er auf den Vergleich mit Kantischen Gedanken ganz verzichtet. Wesentlich Neues ist bei diesem Versuche nicht herausgekommen, vielmehr sind, da auch Koch mit Cohen und Cassirer die entscheidende Bedeutung der Infinitesimalmethode für Leibniz' ganze Philosophie energisch hervorhebt, seine Ergebnisse im ganzen dieselben wie die der Cassirerschen Untersuchung. Immerhin ist die Schrift als geschickte und klare Dar-

stellung nicht ohne Wert. — Im ersten Kapitel stellt der Verf. die Entwickelung von Leibniz' Naturphilosophie dar. das zweite Kapitel behandelt die Probleme der Materie und des Organismus in Leibniz' vollendetem System. Bei den Ausführungen des ersten Kapitels kann ich dem Verf. beipflichten, finde nur, dass er doch den Einfluss Descartes' auf Leibniz etwas unterschätzt (s. z. B. S. 13). Bei der Behandlung der „Vorleibnizschen Versuche, die Mängel der Kartesianischen Auffassung von Substanz und Kausalität zu beseitigen" hätte auf Malebranche hingewiesen werden können, der der richtigen Lösung des Problems immerhin weit näher gekommen ist, als die übrigen Nachfolger Descartes', sodass Leibniz selbst betont, dass Malebranches Hauptsatz: „bei richtiger Auffassung haltbar" sei. Vortrefflich sind die Ausführungen Kochs über den Begriff der derivativen Kraft, über das Verhältnis von Leib und Seele nach Leibniz und über seine Auffassung vom Organismus. Die ganze Abhandlung zeigt in der sicheren Beherrschung des Mathematischen und in der lichtvollen Darstellung den Schüler Benno Erdmanns.

Die Arbeit von Adelheid Thönes über den philosophischen Gehalt von Leibniz' Theodicee knüpft an diejenige Schrift Leibniz' an, bei der die Vermischung rein philosophischer und theologischer Betrachtungsweise am störendsten in die Erscheinung tritt. Die Verfasserin kommt zu dem Ergebnis (S. 68), dass in der Theodicee alle Hauptmomente der Leibnizschen Philosophie irgendwie zur Darstellung kommen und zwar sowohl die Lehre von den einfachen Substanzen, als die von ihrer eigenartigen Verbindung; die Leibnizsche Betrachtung der Welt im allgemeinen, wie die der Einzelwesen; die Lehre von den „êtres raisonnables" und dem aus ihnen gebildeten Gottesstaat, endlich auch die von Wesen und Wirken der Gottheit, dass aber keine von ihnen darin vollständig zum Ausdruck komme. Das Letztere ist freilich richtig, doch wäre es besser gewesen statt Philosophie Metaphysik zu sagen, denn gerade die wichtigsten erkenntnistheoretischen, also im engeren Sinne philosophischen Fragen werden in der „Théodicée" gar nicht gestreift, die für das Ganze des Leibnizschen Systems eben doch von untergeordneter Bedeutung bleibt. — Die Schrift der Verfasserin ist recht geeignet als erste Einführung in den Gedankengehalt und das Gefüge der Leibnizschen Theodicee, die ja für den Kirchengeschichtler und den Kulturhistoriker ihren unverlierbaren Wert behält.

Unter-Barmen. Artur Buchenau.

Lipps, G. F. Mythenbildung und Erkenntnis. Sammlung: Wissenschaft und Hypothese. Bd. III. B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1907. (312 S.)

In dieser Abhandlung stellt sich der Verf. die Aufgabe, die Grundlagen der kritischen Philosophie zu entwickeln, — in einer Richtung, welche durch die Ansicht bestimmt ist, dass man „zu einer völligen Durchführung des kritischen Verhaltens erst dann gelangt, wenn man den Grund für das Wesen der Dinge ebenso wie für ihre sinnliche Wahrnehmung im eigenen Denken und Wahrnehmen sucht" (Vorwort S. V).

An dieser Formulierung eines idealistischen Grundgedankens mag die Beziehung auf das individuelle Bewusstsein, die besonders in dem Ausdruck „eigenes Denken und Wahrnehmen" hervortritt, bedenklich erscheinen. Eine sachliche Korrektur liegt darin, dass die Ausführungen des Verfassers aus Untersuchungen über die Grundlagen der Mathematik hervorgegangen sind und sich auch in diesem Werk um diese Untersuchungen gruppieren — wenngleich die philosophischen Konsequenzen nicht immer mit der Sicherheit und Allgemeinheit, welche die transscendentale Methode bietet, gezogen sind.

Immerhin — nach der Ansicht des Verfassers bildet „die reine strenge Durchführung des kritischen Verhaltens die Voraussetzung für die philosophische Forschung" (S. 8). Unter diesem Gesichtspunkt wird der Verlauf der Geschichte der Philosophie von Thales bis zu Hegel als eine

Entwickelung der kritischen Weltbetrachtung aufgefasst. — Ihr entspricht — historisch und sachlich — eine naive Weltauffassung, welche die Quelle der Mythenbildung ist Demgemäss findet der Verf., „dass das Wesen der Mythenbildung nicht in dem Seelenglauben und in der Belebung der Natur mit lebenden Wesen, sondern vielmehr in der Annahme besteht, dass die Gegenstände unabhängig vom wahrnehmenden Menschen existieren, während in der Tat ihre Auffassung durch den Wahrnehmungsprozess bedingt ist" (S. 20).

Erfolgt die Gegenüberstellung der naiven und kritischen Weltbetrachtung in der Absicht, das Wesen der kritischen Auffassung und damit die Aufgabe der Philosophie unzweideutig zu bestimmen, so ergiebt sich nunmehr als diese Aufgabe „von dem Vollzuge der Bestimmungen des Denkens auszugehen und anzugeben, wie sich darin die den Raum erfüllende, in der Zeit sich verändernde Welt und in ihr der mit Bewusstsein begabte Mensch darbietet, der . . . schliesslich in den von ihm vollzogenen Bestimmungen das Sein und Werden der Welt, in der er lebt, und die er zusammen mit seiner eigenen objektiven Existenz in seinem Bewusstsein erfasst, umschlossen findet" (S. 88). — Durch diese Bestimmung ist die Aufgabe der Philosophie von den Gebieten der Einzelwissenschaften abgegrenzt; diese betrachten für ihre spezialwissenschaftliche Arbeit gewisse Begriffe und Objekte als gegeben, z. B. die Naturwissenschaften den im Raume sich erstreckenden, mit der Zeit sich verändernden, mit Eigenschaften und Zuständen begabten Körper; die Mathematik setzt den mit seinen sämtlichen Merkmalen ausgerüsteten Begriff der Zahl und weiterhin auch die Begriffe des Raumes und der Zeit voraus, u. s. w. (S. 89). Die Einzelwissenschaften gehen also von Annahmen aus, die auf bereits vollzogenen Bestimmungen beruhen, und welche einer weitergehenden Reduktion noch fähig sind. Diese Reduktionen bis zu ursprünglichen Bestimmungen des Denkens leistet die Philosophie; dadurch erhalten die Einzelwissenschaften nicht allein eine philosophische Begründung, sondern die Philosophie erhält ein selbständiges Gebiet der Forschung „in dem System der Erkenntnisse, die nicht aus voraussetzbaren Begriffen oder aus empirisch zulässigen Annahmen, sondern unmittelbar aus dem Vollzuge der ursprünglichen Bestimmungen des Denkens hergeleitet werden können" (S. 90).

Mit dieser Formulierung der Aufgabe gelangen wir zu der ersten Stufe ihrer Lösung, dem Kapitel, der „das Denken und die Formen der Wirklichkeit" behandelt. — Das Denken vollzieht sich in Bestimmungen: es soll angegeben werden, worin das Wesen der Bestimmung überhaupt besteht. Der Verf. findet, dass „das Erfassen des einen im anderen" das Wesen des Bestimmens bezeichnet (S. 95). Dies wird durch angeführte Beispiele erläutert und durch eine symbolische Ausdrucksweise verdeutlicht: „Wird das jeweils Erfasste durch a oder b oder c u. s. w. und das Erfassen von a durch α, das Erfassen von b durch β . . . bezeichnet, so kann das Erfassen von b in a durch β a dargestellt und β a = b gesetzt werden." —

In dieser Grundtatsache der Bestimmung sind die Beziehungen zwischen Bewusstsein und Gegenständen enthalten, auf welche sich die kritische Betrachtung der Welt und des Menschen stützt (S. 97). Denn wir können von dem Vorhandensein und dem Erfassen eines a und eines b nur reden, insofern das eine in dem anderen hervortritt und erfasst wird. „Das Erfassen des einen im anderen ist die Quelle der subjektiven Zustände des Unterscheidens und Beziehens oder des Denkens, aus denen das Bewusstsein, das Ich hervorgeht" (S. 97). Andererseits ist das Hervortreten des einen im anderen die Bedingung für das Vorhandensein der unterschiedenen und miteinander verknüpften Gegenstände. —

Verfolgt man die Beziehungen, welche mit dem Vollzug der Bestimmung zwischen a und b gesetzt sind, weiter, so ergiebt sich, dass das Fortschreiten vom Grunde zur Folge, das Zurückgehen von der Folge

zum Grunde und das Zusammenbestehen des Grundes mit der Folge jeder Bestimmung zukommt. — Demnach ist die Verschiedenheit von Bestimmungen nicht ohne .weiteres dadurch bedingt, dass in ihnen verschiedene Gegenstände als Grund oder Folge hervortreten; sondern die Verschiedenheit der Bestimmungen und ihrer Gegenstände kann nur durch den Zusammenhang, in dem sie auftreten, bedingt sein (S. 99).

Die Untersuchung der Möglichkeit, wie Bestimmungen zusammenhängen und durch ihren Zusammenhang neue Bestimmungen veranlassen können, führt auf zwei wesentlich verschiedene Arten des Zusammenhangs, nämlich den Zusammenschluss zu einer Reihe und die Verwebung durch gemeinsame Gründe und gemeinsame Folgen (S. 103). Die einfachsten und ursprünglichsten Gegenstände, die aus dem Zusammenhang der Bestimmungen hervorgehen, beruhen auf dem stets sich erneuernden Hervortreten des einen im anderen; diesen Zusammenhang bezeichnet Lipps als die Urreihe; die Darstellung der Urreihe gemäss ihrem jedes Glied bestimmenden Gesetz führt auf die Zahlenreihe, die also nichts anderes ist, als die objektive Ausgestaltung der Urreihe. Die allgemeinen Eigenschaften der g. p r. Zahlen werden, wie die elementaren Gesetze ihrer rechnerischen Verbindung, aus der Grundoperation des Zählens abgeleitet (S 122. Das Gesetz der Entstehung der natürlichen Zahlenreihe ist zugleich der Grund für ihre Beschränkung: es ist nicht möglich, aus dem Bereich der positiven ganzen rationalen Zahlen herauszukommen, solange bloss der reihenförmige Zusammenhang in Betracht gezogen wird. — Andererseits darf die Schöpfung neuer Zahlen nicht willkürlich sein: auf die Grundtatsache der Bestimmung überhaupt müssen wir uns beziehen. — Nun sahen wir aber, dass die Bestimmungen nicht bloss reihenförmig sich entfalten, sondern auch durch einen gemeinsamen Grund und eine gemeinsame Folge miteinander verknüpft sein können. Hierin liegt einerseits die Beziehung des einen zum vielen, andererseits die Möglichkeit der Unterscheidungen und Verknüpfungen innerhalb der Vielheit. — Diese Zusammenhänge eröffnen den Zugang zu dem erweiterten Zahlengebiet z. B. zu den auf gegensätzlichen Beziehungen beruhenden negativen Zahlen, wie auch zu den Imaginärzahlen, die auf einen viergliederigen Gegensatz zurückgeführt werden u. s. f.

Alle diese Bestimmungen sind Verfahrungsweisen, durch deren Gesetz der Begriff erzeugt wird; als Verfahrungsweisen (z. B. des Zählens) sind sie beliebig oft wiederholbar. Lipps bezeichnet solche Bestimmungen als iterierbare; man kann also allgemein sagen, dass es die iterierbaren Bestimmungen sind, die der Mathematik zu Grunde liegen und dies Gebiet auch begrenzen z. B. gegen die allgemeineren logischen Bestimmungen.

Wenden wir uns nunmehr von der Betrachtung der Zusammenhänge von Bestimmungen demjenigen zu, was in dem Gewebe der Bestimmungen gegenständlich vorliegt und als Wirklichkeit zu bezeichnen ist, so ist diese Untersuchung über die Bestimmungen des Denkens und die Wirklichkeit durch die Bedingung beschränkt, dass die Wirklichkeit nur in den Bestimmungen des Denkens hervortritt und nicht etwa eine vom Denken unabhängige Existenz besitzt. — Die Untersuchung über die Art, wie das Wirkliche tatsächlich erfasst wird, ergiebt nun, dass die Wirklichkeit nur in bestimmten Daseinsweisen erfassbar ist, und dass diese Daseinsweisen in ihrem Zusammenbestehen die eine, allumfassende Wirklichkeit bilden, welche in dem System der die einzelnen Daseinsweisen darbietenden Bestimmungen vollständig vorliegt. — Es handelt sich beim Erfassen der Wirklichkeit um den Vollzug von Bestimmungen des Denkens, die vom Grunde zur Folge führen; das Besondere liegt darin, dass der Grund sowohl, wie die Folge, der Inbegriff des tatsächlich Erfassbaren sein soll. Jeder Gegenstand, der in dem Gewebe der Bestimmungen hervortritt, kann auf Grund seiner Beziehungen zu allen übrigen Gegenständen des Gewebes den Inbegriff des tatsächlich Erfassbaren darbieten (S. 170). Der „Gegenstand“ ist also eine Denkbestimmung oder vielmehr deren mehrere;

er erhält den Charakter der „Wirklichkeit“ durch das Bewusstsein der Grenzenlosigkeit unsererer Bestimmungen. „Denn, indem das Unterschiedene und Verknüpfte einer weitergehenden Unterscheidung und Verknüpfung fähig ist, muss ihm ein über die vorhandenen Bestimmungen hinausreichendes Dasein zugebilligt werden“ (S. 171). Dieses „Hinausreichen“ ist aber nicht metaphysisch zu verstehen; sondern es ist einer weiteren Bestimmung fähig, nur ist es in Bezug auf das vollkommen Bestimmte, das Gedachte, der Veränderung unterworfen. Das Wirkliche ist folglich das Veränderliche und die fortschreitende Erfahrung die Quelle für die Erkenntnis des veränderlichen Inhalts der Wirklichkeit (S. 172). —

So mannigfaltig auch, nach Ausweis der Erfahrung, die Wirklichkeit von einer Daseinsweise zur anderen sich ändern mag: die Art und Weise, in der wir diese Vielheit erfassen, bedingt die allen Daseinsweisen der Wirklichkeit gemeinsame Form. Sie entfaltet sich in eine Fülle von Daseinsformen, die aber alle als nacheinander erfassbar und als zusammenbestehend anzusehen sind; — m. a. W. es gehört zum Wesen der Wirklichkeit, ebensowohl in der Form des Raumes, wie in der Form der Zeit erfasst zu werden. —

Von dieser erkenntnistheoretischen Ansicht aus, deren Durchführung sich bewährte, ergiebt sich eine Kritik der Naturauffassungen und eine Würdigung der Naturansicht, die wir die mechanische zu bezeichnen pflegen. — Von dem mechanisch bestimmbaren „leblosen“ Körper führt der Begriff Entwickelung zum Problem der biologischen Forschung „Die Parameter der lebendigen Körper werden nicht nur durch die gegenwärtigen, sondern auch durch die vergangenen Zustände beeinflusst und sind darum einer ständigen Veränderung unterworfen, worauf die mit dem Leben verknüpfte Entwickelung beruht“ (S. 242). Die kritische Auffassung des Naturbegriffs führt zur logischen Begründung einer mechanischen Weltansicht; sie schliesst andererseits die Möglichkeit aus, das Problem des Bewusstseins physikalisch oder auch psychophysikalisch zu behandeln (S. 266 f.). Eigenartige Methoden und Begriffe sind für dieses Problem notwendig — von denen einige angegeben werden (S. 270 ff.).

Das Werk von Lipps enthält wertvolle Beiträge zur systematischen Philosophie; es steht der Marburger Schule, besonders Natorp, in seinen Ausführungen nahe (vgl. z. B. Natorp, Logik in Leits. zu akad. Vorles.). Die Schrift empfiehlt sich besonders durch eine ruhige Einfachheit der Sprache und eine sachliche Beherrschung der behandelten mathematischen und naturwissenschaftlichen Fragen.

Altona-Hamburg. Johannes Paulsen.

Vorländer, Karl, Prof. Kant i Marx. Otscherki etitscheskago Sozialisma. Perewod s rasrjeschenia awtora s predislowiem M. J. Tugan-Baranowskago. St. Petersburg 1909. (Kant und Marx. Umrisse eines ethischen Sozialismus. Übersetzt mit Genehmigung des Verfassers von B. J. Elkin. Mit einem Vorwort von Tugan-Baranowski.)

In Russland scheint eine grosse Empfänglichkeit für sozialphilosophische Litteratur vorhanden zu sein. Werden doch zu einer ganzen Anzahl der von Vorländer zitierten Schriften in den Anmerkungen russische Übersetzungen namhaft gemacht. (Das hätte, beiläufig bemerkt, auch bei den Schriften F. A. Langes geschehen können. Sowohl die Geschichte des Materialismus wie die Arbeiterfrage sind ins Russische übersetzt.) Die vorliegende Schrift erscheint nun sogar in Buchform bei den Russen früher als bei uns. Es sind vier selbständige Aufsätze Vorländers, die Elkin hier zu einem ganz stattlichen Bande von 226 Seiten vereinigt hat. Der erste Aufsatz ist der Vortrag über „Marx und Kant“, den Vorländer am 8. April 1904 in Wien gehalten hat und der dann im Juniheft von Pernerstorfers „Deutschen Worten“ abgedruckt wurde. Die beiden folgenden Aufsätze „Kant und der Sozialismus“ und „die neukantische Bewegung im Sozialismus“ sind zuerst in den Kantstudien 1900 und 1902 (nicht beide 1900, wie es durch einen Schreib- oder Druckfehler in der

russischen Übersetzung heisst), dann als Broschüren bei Reuther & Reichard erschienen. Der letzte Aufsatz endlich findet sich deutsch im Mai-Heft 1906 des Archivs für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik unter dem Titel „Die Stellung des modernen Sozialismus zur philosophischen Ethik". Weggelassen ist hier vom Übersetzer ein Abschnitt über „die sozialdemokratische Presse und das Kantjubiläum". In dem Vorwort, das der Nationalökonom Tugan-Baranowski zu dem Werke geschrieben, präzisiert er zum Schluss seinen Standpunkt Vorländer gegenüber mit den Worten: ‚Vorländer hat Recht, wenn er die Losung „Zu Kant zurück!" verwirft, aber seine eigene Losung „Vorwärts mit Marx und Kant!" bezeichnet die Aufgaben unserer Zeit noch nicht richtig. Unsere Losung muss sein: „Vorwärts zur Schaffung einer neuen Theorie des Sozialismus!" — Kant und Marx aber müssen dahinten bleiben als überwundene Etappen des sozialen Gedankens.'

Doch schätzt er natürlich die Aufsätze des deutschen Neukantianers hoch und meint, sie hätten in Deutschland am meisten beigetragen zur Aufklärung über das wahre Verhältnis der Kantischen Philosophie zur Theorie des Sozialismus.

Einbeck (Hannover). Prof. Dr. O. A. Ellissen.

König, E. Kant und die Naturwissenschaft. Die Wissenschaft, Heft 22. Braunschweig, Vieweg & Sohn, 1907. (232 S.)

„Kant und die Naturwissenschaft", dieses reizvolle und durchaus moderne Thema hat durch König eine gründliche Bearbeitung in Hinsicht sowohl auf die mathematischen und physikalischen, als auch auf die biologischen und psychologischen Fragen gefunden. König bemerkt sehr richtig, dass viele Naturforscher leider noch nicht bis zu Kant vorgedrungen sind, sondern auf eigene Faust philosophierend gewöhnlich im Positivismus stecken bleiben. Die Schrift stellt zunächst die Beziehungen Kants zur Naturwissenschaft seiner Zeit dar, Kants eigene Bedeutung als Naturforscher wird nach allen Seiten hin beleuchtet. Dann werden „die Leitsätze der kritischen Erkenntnislehre" knapp, aber klar behandelt. Für die Naturwissenschaft besonders wertvoll ist an der Kantischen Philosophie „die Verbindung des Apriorismus mit dem Idealismus". Doch haben in ihr auch realistische, empiristische und positivistische Lehren eine relative Berechtigung. Gerade diese wiederholten Anknüpfungen an dem Naturforscher besonders nahe liegende Auffassungen und der deutliche Nachweis, wie die Kantische Lehre die Schwierigkeiten zu heben vermag, — das alles ist recht geeignet, den naturwissenschaftlich gebildeten Leser für Kants Lehre empfänglich zu machen.

Danach berichtet König über das Verhältnis Kants zur Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts. Trefflich sind Helmholtz' Beziehungen zu Kant dargestellt. Die physiologische Betrachtungsweise wird am Raumproblem näher studiert. Es ergiebt sich ihre Vereinbarkeit mit Kant, da die rein empirische Anschauung der Berichtigung und Einschränkung bedarf. Auch die neueren Untersuchungen über Grundlagen der Geometrie finden Berücksichtigung. Hier liegt eines der schwierigsten Gebiete der ganzen Lehre vom Raume vor, die Frage nach der wahren Bedeutung der Nichteuklidischen Geometrien ist immer noch offen.

Aus diesem Irrgarten hat uns auch König nicht zu leiten vermocht. Es dürfte die Meinung falsch sein, dass die Nichteuklidischen Geometrien in Korrelation zu der Euklidischen stehen; man betrachte einmal die Nichtarchimedische Geometrie D. Hilberts daraufhin. Dennoch giebt es allerdings apriorische Gründe, die Euklidische Geometrie vorzuziehen, z. B. ihre Einfachheit, fälschlich Bequemlichkeit genannt. An dieser Stelle scheint mir König in seinem gegen den Empirismus gerichteten Eifer über das Ziel zu schiessen, doch taucht am Schlusse des Abschnittes ein neuer Gedankengang auf Grund der synthetischen Tätigkeit des Bewusstseins auf, der bei noch tieferer Untersuchung für die Raumlehre bedeutungsvoll werden kann.

Voll zustimmen können wir wieder der Kritik der naturwissenschaftlichen Anschauung, des Phänomenalismus besonders. Die Erfahrung enthält „Beziehungsformen, die wir nicht beiseite setzen können, ohne den Begriff des Erfahrungsobjektes zu zerstören." Der berechtigte Teil des Phänomenalismus findet sich auch bei Kant, dazu aber weit mehr, nämlich eine befriedigende philosophische Begründung der Naturwissenschaft. Das zeigt sich bei näherem Eingehen auf die Fragen der Physik. Die Begriffe und Prinzipien der Mechanik werden mit Sorgfalt und Sachverständnis untersucht, die Schwierigkeiten erläutert und Wege zur Lösung vorgeschlagen.

Der letzte Teil des Buches ist der Biologie und Psychophysik gewidmet. König giebt eine vorzügliche Kritik der Teleologie. Das teleologische Problem mündet nach ihm „in die allgemeinere Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele, von Natur und Geist ein". Dieses Verhältnis stellt sich als ein „perspektivisches Phänomen" dar, „das sich einstellt, wenn wir vom Standpunkte des Naturforschers nach dem des Psychologen hinüberblicken oder umgekehrt". — Im Laufe der Untersuchungen ist die Litteratur in weitem Umfange herangezogen worden, ausserdem sind am Ende des Buches noch Zusätze beigefügt. Das Buch Königs kann seiner ganzen Anlage nach Naturforschern und auch Philosophen nur auf das wärmste empfohlen werden.

Bitterfeld. W. Reinecke.

Dürr, E., Dr. Grundzüge einer realistischen Weltanschauung. Leipzig, Theod. Thomas, 1907. (V u. 90 S.)

Der Verfasser geht von der Betrachtung der praktischen Antinomie zwischen der Kausalität und sittlichen Freiheit aus, um das Bedürfnis nach Metaphysik gegenüber dem vielfach noch im Zeitgeist fortlebenden Materialismus zu rechtfertigen und stellt sich die Aufgabe, zu untersuchen, „wie eine Gestaltung der Welt durch den Geist denkbar sein könnte". Er unterscheidet die Begriffe der realen und nichtrealen, der wirklichen und nichtwirklichen Welt. „Unter der realen Welt verstehen wir dasjenige, was unabhängig vom Subjekt selbständig existieren kann". Zur Wirklichkeit gehört daneben noch die Erscheinungswelt, das in transscendentalem Sinne Ideale. Diese Erscheinungswelt kann als unbewusste Schöpfung des Wahrnehmenden angesehen werden, denn er erlebt Qualitäten und bildet sie zu Dingen. Und somit sind wir nun bei dem Idealismus im Sinne Schuppes angekommen. Dürr bemüht sich, Einwände gegen diesen äussersten Idealismus vorzubringen, muss aber gestehen, dass es ohne gewisse Voraussetzungen nicht möglich ist, ihn wirklich ganz zu widerlegen. Annehmbarer scheint Dürr immerhin der gemässigte Idealismus Berkeleys, der „die objektive Wirklichkeit als die sich verändernde Gedankenwelt eines Universalgeistes betrachtet".

Gleich berechtigt ist es aber andererseits, dem Kausalbedürfnis nachzugeben und eine von allem Vorstellen unabhängige Realität zu denken. Dürr unterscheidet Natur als Objekt und als Ursache unseres Vorstellens: objektive Wirklichkeit oder Erscheinungswelt und Realität oder Inbegriff der Teilbedingungen der Erscheinungen. Die kausale Verknüpfung beider Glieder führt zu dem Schlusse, dass auch unser Bewusstseinsleben Funktion des Realen ist. Demnach kann man das Reale Weltgeist oder Weltseele nennen. Weiter taucht die Frage nach der Richtung der Weltentwickelung auf, deren Ziel sich hypothetisch als Gleichgewichtslage realen Geschehens bestimmen lässt. Dieses Ziel kann nicht in der Erkenntnis liegen, welche nur Vermeidung des Schädlichen und damit Steigerung des persönlichen Lebens ermöglicht. Dann liegt es vielleicht in der wertvollen Gestaltung persönlichen Lebens? Doch der Tod mahnt uns daran, dass hier kein dauernder Gleichgewichtszustand besteht. Auch der Unsterblichkeitsglaube jeglicher Form wird von Dürr schliesslich abgelehnt, da der persönliche Inhalt des Bewusstseins nicht beharrt. Endlich scheitert auch die „Annahme harmonischer Gestaltung der objektiven

Wirklichkeit" sozusagen am zweiten Hauptsatze der mechanischen Wärmetheorie. Es bleibt allein als metaphysisches Ziel nach Dürr die Konvergenz der verschiedenen Richtungen der Entwickelung, die bisher betrachtet wurden. Der stabile Endzustand muss von dem labilen Anfangszustand wesentlich verschieden sein. Dürr hält die Wege der Mystiker für die richtigen, wenn sie als Ziel das Aufgeben persönlichen Lebens, das Aufgehen in Gott bezeichnen. Hier rechne man ähnlich wie in der Mathematik, und daher mit demselben Recht, mit dem Imaginären. Das Ziel der Kulturarbeit ist also Überwindung von „Kampf, Müh' und Not". Jeder ist berufen, an der Erreichung dieses Zieles mitzuarbeiten. Auf die nunmehr gewonnene Weltanschauung gründet Dürr die Ethik: „Gut ist, was dem sittlichen Bewusstsein oder, anders ausgedrückt, was bei uneigennütziger, „interesseloser" Betrachtung gefällt." Das sittlich Gebotene entspricht der „Tendenz des Weltgeschehens". Die kurze Inhaltsangabe dürfte beweisen, dass Dürrs Buch lesenswert ist. Dass man ihm ganz und gar beistimmen könnte, davon kann natürlich bei einem Ringen nach Weltanschauung, dem immer viel Persönliches anhaftet, nicht die Rede sein; auch den gewaltigsten und tiefsten Persönlichkeiten wird ja selten ein allgemeiner Erfolg zu teil. Zu bedenken ist auch, dass der Verfasser von einem hauptsächlich naturphilosophischen Standpunkte aus geschrieben hat, der in diesen Fragen nicht allein massgebend sein darf und kann.

Bitterfeld. W. Reinecke.

Hoekstra. Tjeerd. Immanente Kritik zur Kantischen Religionsphilosophie. Kampen, I. H. Kok, 1906. (93 S.)

Verf. stellt der kritischen Philosophie und der aus ihr sich ergebenden Religionslehre die Kantische Religionsphilosophie in engerem Sinne,[1]) die Theorie der „Rel i. d. Gr." und „Str. d. Fac" gegenüber. Zwischen beiden findet er eine tiefe Kluft, durch einzelne schüchterne Harmonisierungsversuche nicht zu überbrücken. Ja, in jener Religionsphilosophie selber setzen die Widersprüche sich in ärgster Weise fort. Inkonsequenz auf Inkonsequenz; konsequent zu sein ist die grösste Obliegenheit eines Philosophen und wird doch am seltensten angetroffen.

Der Inhalt der Schrift ist:

I. Das Böse. K. ist beherrscht vom Entwickelungsgedanken. Der sittliche Mensch ist nie vollendet, stets im Werden. Tugend moralische Gesinnung im Kampfe. Durch diese Entwickelungsfähigkeit der Gesinnung wird eine intelligible Provinz der Zeit ausgeliefert.

R. dagegen lehrt den Rigorismus. Der Mensch ist fertig, sei es böse oder gut. Entwickelung ist ausgeschlossen.

Dieser Gedanke einer einheitlichen „Gesinnungstotalität" ist genuin christlich, im Kantischen System ein Fremdkörper. Die Probe darauf liefert die Zerstörung der kritischen Freiheitslehre. Welche Totalität ich wähle, kann doch nur von einer sittlich indifferenten Freiheit abhängen. Und so zieht das perhorreszierte liberum arbitrium indifferentiae wieder ein und vergewaltigt die moralische Freiheit.

Die neue Freiheit (F_2) ist zeitlos, während die alte moralische (F_1) sich trotz ihrer Intelligibilität der Zeit unterwerfen muss. F_2 ermöglicht die Imputabilität und schafft die neue Definition des Bösen aus der Anordnung der Triebfedern, wobei die doppelte Gefahr, das Böse allein aus der Sinnlichkeit oder allein aus der Vernunft abzuleiten, vermieden wird. — Weiter spiegelt die Unterscheidung des Guten als „Anlage" vom Bösen als blossem „Hang" den christlichen Gedanken, dass dem Wesen des Menschen das Gute entspreche, das Böse etwas Anormales sei. Auch die pessimistische Anschauung von der ausnahmslosen Allgemeinheit des Bösen, die sowohl dem Optimismus der Aufklärung wie den Prämissen der individualistischen Ethik Kants widerstreitet, ist christliches Lehngut.

[1]) Diese nenne ich im folgenden der Einfachheit halber R, jene K.

II. Die Erlösung. Auch hier christlicher Einfluss — diesmal optimistisch —, sodass Kant davor bewahrt wurde, „der Schopenhauer des 18. Jahrhunderts zu werden". „Wiedergeburt", „Perseveranz", „Rechtfertigung" sind dogmatisch christliche Begriffe. Abweichend ist nur Kants Pelagianismus.

Die Forderung einer „Revolution", reimt sich nicht zum Entwickelungsgedanken in K. und kollidiert in R. selber sogar mit der Lehre vom Bösen und der neuen Freiheitstheorie. Bei der Radikalität und Universalität des Bösen ist eine Erlösung ausgeschlossen. Man erstaunt, dass im Gegensatz zu Abschnitt I—IV in Abschnitt V die „Anlage zum Guten" schon ein „Keim des Guten" ist. „Du kannst, denn du sollst" hatte in K. seine Berechtigung, nicht aber bei der indifferenten Freiheit in R.

Zudem ist Voraussetzung jeder Veränderung die Zeit. Die intelligible Revolution liefert jetzt also auch die neue Freiheit, der Zeit aus. Und was will nach der intelligiblen Revolution noch die empirische Reform? Sie ist ein missglückter Versuch, den Entwickelungsgedanken aus K. auch in R. einzuführen. Dort aber liegt die Entwickelung im sensiblen, hier im intelligiblen Gebiet! Die Unberechenbarkeit von F_2 kollidiert mit der Perseveranz, die Kantische Straftheorie mit der Rechtfertigungslehre.

III. Die Kirche. Hier wird die Entfernung vom Kritizismus und die Anpassung an das positive Christentum am auffallendsten in der Lehre von der sichtbaren Kirche. Doch auch die Ableitung des höchsten Gutes, der Postulate Gott und Unsterblichkeit weicht von der früheren erheblich ab.

IV. Das Gesamtwesen der Religion. Ist die kritische Philosophie durch christlichen Einfluss zersetzt worden, so hat umgekehrt die positive Religion arg Schaden gelitten. Man wird ihr nicht gerecht, wenn man sie nur die Rolle spielen lässt, als Vehikel zur Introduzierung der Vernunftreligion zu dienen.

Soweit der Verfasser. Seine Ausführungen sind besonders beim Aufzeigen der Schwierigkeiten und Verwickelungen der Kantischen Religionsphilosophie sehr anregend. Die Gesamtorientierung aber ist falsch und hat auch im Einzelnen mehrfach ein unbefangenes Verständnis der Kantischen Lehre und ihrer Schwierigkeiten gestört. Die These vom christlichen Einfluss als der eigentlichen Ursache der Verwickelung ist unhaltbar. Verf. zeigt sich auf der einen Seite deutlich beeinflusst von Schweitzer — an den sich im Einzelnen besonders Teil III und der Eingang von Teil I anschliessen —, auf der anderen Seite von Troeltsch und seiner Auffassung der „Rel." als Kompromiss von Vernunftreligion und Christentum. Nur dass anstelle von Schweitzers Antagonismus zwischen erkenntnistheoretischem und ethischem Interesse der andere zwischen genuin kritischer Philosophie und positivem Christentum tritt, sodass im Gegensatz zu Schweitzers viel tiefer gehenden Untersuchungen die Verwickelung in der Hauptsache erst ausserhalb der kritischen Philosophie, eben durch diesen späteren Kompromissversuch entsteht. Und wenn Troeltsch sich entschieden vorsichtiger über die Art der Koalition äussert, so zeigt doch die vorliegende Studie das Bedenkliche des Ausdrucks. Die Kompromisstheorie erscheint selber kompromittiert. Kants Ziel ist ja offensichtlich nicht eine Koalition von Vernunftreligion und Christentum. Er ist in stärkerem Masse Rationalist, als es auch bei Troeltsch erscheint. Alles Historische tut nur vorläufige Dienste, ist ein Notbehelf, der je länger je mehr verschwinden muss. In der Verbindung mit dem Rationalen geht es unter wie Semele in der mit Zeus. Besonders das Verständnis der Kantischen Allegorese ist ein Prüfstein für die Auffassung dieser Gesamtkonzeption. Hier hat besonders nachdrücklich Fittbogen (Prot. Monatshefte X, 3/4, Kantstudien XII, 303 ff.) den Unterschied der Kantischen Auffassung von Allegorese im gebräuchlichen Sinne hervorgehoben. — So christlich Kants Sprache in der

„Rel.“ klingt, so unchristlich sind oft die Gedanken selber, eigene, selbstständige Gedanken Kants. Das wird in den verschiedenen neueren Arbeiten über die „Rel.“ — besonders auch von Troeltsch — scharf hervorgehoben, im Gegensatz zu den früher üblichen Deutungen.

Verf. übertreibt die Differenzen zwischen R. und K., zwischen „Rel.“ und den früheren ethischen Schriften. Selbstverständlich ist es methodisch berechtigt, eine Schwierigkeit schärfer hervorzuheben, als es bei Kant geschieht; wir wollen nicht harmonisieren, sondern verstehen. Indes, ehe man einen so fremden, heterogenen Einfluss zur Erklärung herbeiruft, muss man erst gründlich im Heimischen Umschau halten. Da ist es wahrlich nicht schwer, zu allen wichtigen Lehren der „Rel.“ deutliche Ansätze und Vorbedingungen zu finden. Selbstverständlich bietet „Rel.“ Neubildungen, sogar sehr wichtige; aber welche der Kantischen Hauptschriften täte das nicht? Worauf es hier ankommt, ist dies, dass sie auf dem schon beschrittenen Wege liegen, dass Kants Arbeit hier ein Weiterbohren in derselben Richtung ist, dass die neuen Probleme gerade aus den früheren Formulierungen herauswachsen. —

Indem ich kurz auf die Kritik eingehe, wird es gut sein, sich zu erinnern, dass wir es mit immanenter Kritik zu tun haben. Ausser Betracht bleibt die viel schwierigere Kritik der Kantischen Lehre selbst.

Das Radikale Böse ist schon angelegt in der Formulierung der ethischen Hauptschriften, dass das Sittengesetz für den Menschen sich in die Form des Imperativs, der Nötigung kleide. (Vgl. im übrigen viele Stellen: Anthrop. 255/6, Kr. d. r. V. 775/6 (Orig. B.), Grundl. 24,[1]) Kr. d. pr. V. 164, Über das Misslingen . . . Theodicee 153.)

Und Rigorismus wie Entwickelungslehre finden sich ebenso in „Rel.“ wie in den ethischen Hauptschriften. Gerade Herbart, dessen Kritik der Kantischen Freiheitslehre Verf. sich zu eigen macht, nimmt bekanntlich an der kritischen Lehre gerade wegen ihrer vermeintlichen Unvereinbarkeit mit dem Entwickelungsgedanken Anstoss. Von Wichtigkeit ist vor allem die Theorie vom intelligiblen Charakter. Wie es mit der einheitlichen Konzeption dieser tiefsinnigen Lehre auch stehen mag, sicher ist, dass neben der Korrespondenz des empirischen und intelligiblen Charakters von Kant schon früher — zumal in der Grundlegung — die Diskrepanz gelehrt wird (vgl. die Unterscheidung von Legalität und Moralität und Kr. d. r. V. 579 Anm.). Letztere wird also nicht wie Verf. S. 59 glaubt, erst, in der Erlösungstheorie eingeführt. Sicher ist ferner, dass jene intelligible Tat der Charaktergründung nicht in dem fatalistischen Sinne Schopenhauers, der sie eigentlich direkt auf den Kopf stellt, zu nehmen ist; nicht als mythologisches Geschehen in einem intelligiblen Jenseits. Richtig ist, dass die beiden in „Rel.“ erwähnten intelligiblen Vorgänge unausweichlich auf zeitliche Vorstellungen führen; wenn man aber versteht, was zu diesen Formulierungen hingedrängt hat, so wird man in ihnen nichts sehen als einen Versuch, diese letzten Probleme zu veranschaulichen. Freilich, etwas Starres, theoretisch Unbefriedigendes haben die Begriffe; doch gerade in dieser Eigenart zeigen sie sich als Kants Eigentum, letzte Konsequenzen vorausgegangener Gedankenreihen. Wenn Verf. Kants Parallelisierung der beiden intelligiblen Akte (Rel. 48) nicht gelten lassen will (S. 44), da der Mensch im ersten Falle als „unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie geraten“ (Rel. 43) vorgestellt werde, so ist das mythologisch hypostasierende Missverständnis deutlich. Denn dort wird von Kant nur die Erklärung aus Zeitursachen abgelehnt und auf den Vernunftursprung verwiesen. Der Fall liegt also beim Bösen wie beim Guten durchaus gleichartig.

Richtig ist, dass die über gut und böse stehende Freiheit und in Zusammenhang damit die Intelligibilität des Bösen mit der kritischen Ethik in Widerspruch stehen. Kant wurde aber zu diesen Kon-

[1]) Ich zitiere Kant — mit Ausnahme d. Kr. d. r. V. — nach der phil. Bibl.

sequenzen weitergedrängt durch seine eigenen Prämissen. Er revidiert seine frühere Verknüpfung von Erkenntnislehre und Ethik: Ist die Gesinnung das sittlich Entscheidende, so ist sie als intelligibel anzusehen, auch wenn sie böse ist. An keinem Punkte merkt man so wie hier, wo sich von allen Seiten die Schwierigkeiten auftürmen, das intensive Ringen Kants mit den ihm wichtigsten Problemen. Das Böse muss Freiheit sein und in gewissem Sinne doch „Natur". Pessimistisch erscheint die Intelligibilität des Bösen: Ist Böses, so ist es radikal und intelligibel; ein relativ Böses ist kein Böses. Optimistisch andererseits ist die inhaltliche Bestimmung des Bösen als Verkehrung der beiden unausrottbaren Triebfedern, in der von vornherein die Erlösungsmöglichkeit angelegt ist. Mit Unrecht lässt Verf. diese Möglichkeit erst in Abschnitt V erschlichen werden; unter der ärgsten Herrschaft des Bösen ist doch das Gute unausrottbar. — Aber der Hauptgrund gegen die Erlösungsmöglichkeit soll sein: Das „Du kannst, denn du sollst" passe wohl zur Freiheitslehre von K., nicht aber von R. Das „Können" sei hier ein anderes als dort. Das ist richtig. Aber auch dem radikalen Bösen gegenüber gilt die moralische Dogmatik. Jenes Böse ist Resultat einer theoretischen Untersuchung, einer Beurteilung des Menschen. Mag sie ausfallen, wie sie wolle, das kann nie den Menschen irre machen an seiner Aufgabe, seinem Soll. Das schöpft er aus ganz anderen Quellen. Und wurde denn in K. aus dem Sollen ein tatsächliches Können gefolgert?[1]) Auch dort blieb die Freiheit ein Standpunkt in der Idee. Jene Formel sollte nur den vagen, vieldeutigen Freiheitsbegriff durch das Sittengesetz bestimmen.

Vor allem darf bei der Gegenüberstellung von „Kr. d. pr. V." und „Rel." nicht die verschiedene Gesamtorientierung übersehen werden. Dort die reine Grundlegung der Ethik, der Mensch als Vernunftwesen, hier — und fast nur hier bei Kant — angewandte Ethik, empirisches Menschengeschlecht. Das stimmt zu der gesamten Religionsauffassung Kants. Der Mensch der „Rel." gehört zwei Welten an (vgl. Gr. 82); die Anlage für die „Tierheit" wird ebenso nachdrücklich betont wie die für die „Persönlichkeit". Die rigoristische Entgegensetzung des Guten und Bösen bezieht sich zunächst nur auf die Begriffe. Dass sie sich darauf nicht beschränkt, sondern auf den Menschen seinem Typus, seiner Gattung nach — für den empirischen Menschen gilt, wie wiederholt hervorgehoben wird, jener Rigorismus nicht (vgl. Rel. 24 Anm., 41 Anm.) — übertragen wird, darin liegt die eigentliche Schwierigkeit. Dadurch passen sich in R. die Begriffe gut und böse sowie intelligibel dem Gattungscharakter des Menschen als Bürgers zweier Welten an. In K. ist das Gute das stets unerreichte Ziel, die „Heiligkeit", sozusagen das „göttliche Gute", in R. das tatsächlich erreichbare, das „menschliche Gute", mit der „Tugend" in K. so ganz übereinstimmend, dass in beide die Perseveranz analytisch eingeschlossen ist. Das Christentum bleibt hier ganz aus dem Spiel.

Durch die Richtung des Problems auf den Gattungscharakter des Menschen ergiebt sich auch von selbst die ausnahmslose Allgemeinheit des Bösen. Sie ist nicht eine christliche Korrektur des Kantischen Individualismus, wenngleich freilich von Kant als eine Art Parallele zum christlichen Dogma gedacht. Auch der Unterschied von „Hang" und „Anlage" erklärt sich ohne den christlichen Faktor. Beide Begriffe stehen nicht auf einer Fläche, was Verf. zu übersehen scheint. Hier Natur, dort Freiheit; hier Anlage zu einer sittlichen Qualität, dort eine sittliche Qualität selber. Entsprechend müsste es S. 34 statt animal rationale heissen: a. rationabile. Nur dies letztere können die 3 unverlierbaren Anlagen zum Guten konstituieren, zum a. rationale macht der Mensch allein sich selbst.

[1]) So missversteht z. B. auch Stange (Einl. i. d. Ethik I, 187 u. a.) in seiner sonst ausgezeichneten Darstellung Kant in unbegreiflicher Weise.

Ich fasse zusammen: Verf. hat die Differenzen zwischen K. und R. im Interesse seiner These künstlich vergrössert. Damit sollen nicht die erheblichen Schwierigkeiten in R., die letztlich in der Verbindung der theoretischen Forderung und des praktischen Interesses wurzeln, geläugnet werden. Ferner ist die These vom christlichen Einfluss auf R. völlig unhaltbar. Die Beziehung des Christentums zur Kantischen Philosophie ist zwar tief und innig genug, aber von ganz anderer Art, als es hier erscheint.

Kiel. Erich Franz.

von Mocsonyi, Alex. Religion und Wissenschaft. Eine Studie über deren Verhältnis. Wien und Leipzig, Wilhelm Braumüller, 1906. (59 S.)

Der Grundgedanke des Schriftchens, das ursprünglich in rumänischer Sprache erschien, ist: Wissenschaft und Religion haben jede ihr eigenes Recht und dürfen nicht eine auf Kosten der anderen miteinander, verquickt werden. Der eine Fehler war der des Mittelalters: die religiöse Bevormundung der Wissenschaft, der andere der Neuzeit: die Rationalisierung der Religion. Bei der genaueren Bestimmung des Verhältnisses zeigt Verf. sich durch katholisch-kirchliche Auffassung beeinflusst. Dass mit dem Verschwinden der bestehenden Kirchen — wozu die Lutherisch-Kantische Idee der unsichtbaren Kirche führen müsse — auch die Religion selbst verschwinden müsse, ist ihm (S. 40/1) selbstverständlich. Die Religion ist im Volksleben ein wichtigerer Faktor als die Wissenschaft. „Diese Dogmen sind um so besser, d. h. sie entsprechen um so mehr ihrer wahren Bestimmung, je älter, also je geheiligter sie durch die Tradition sind und je inniger sie infolgedessen mit der Volksseele verwachsen sind" (S. 56). Die Kirche hat daher an ihren Glaubenssätzen „mit aller Starrheit festzuhalten". Die Wissenschaft entspringt dem Erkenntnistrieb, die Religion einem Gemütsbedürfnis; beide berühren sich nur in der Gewissheit von der Existenz Gottes.

Die historische Skizze über das Mittelalter und die beginnende Neuzeit ist nicht übel, auch im Verständnis des Protestantismus, der freilich dem mittelalterlichen Autoritätsprinzip gegenüber in das entgegengesetzte Extrem: Zügellosigkeit und Anarchie geraten sein soll. Neben dem Autoritätsprinzip war die Harmonie von Wissenschaft und Glaube Charakteristikum des Mittelalters. Beides kehrt sich uns in der Neuzeit, in Philosophie wie Religion, die ihrerseits freilich wieder in anderer Beziehung sich befehden: eine mystisch irrationale Frömmigkeit (Protestantismus) gegen eine antireligiöse rationale Philosophie (innerhalb deren wieder Deismusmus und Materialismus).

Seinen Höhepunkt erreicht dieser Zwiespalt zwischen Religion und Wissenschaft bei Kant, dessen ganze Philosophie auf seine Überwindung hinarbeitet und der in persönlichem Seelenkampfe mit ihm ringt.

Leider versagt Verf. hier vollständig; offenbar hat er K. selbst nie gelesen, wenigstens nur einzelne Sätze über Phänomenalismus und Aprioris-mus. Näheres Eingehen lohnt sich hier nicht. K.s theoretische Philosophie führe zum absoluten Illusionismus, seine praktische zum moralischen und religiösen Nihilismus. Seine Philosophie sei der „Sprengstoff aller Moral und Religion", da er den grundsätzlichen „Ausschluss jeder objektiven Sittlichkeitsnorm" verkünde. Und gegen (!) K.s Theorie der Wissenschaft heisst es S. 42: „Denn ohne die Voraussetzung oder, richtiger gesagt, ohne die unbedingte Anerkennung des objektiven Charakters und Geltungswertes unserer Erkenntnisse, also der Sinnneswahrnehmungen und der logischen Denkgesetze, giebt es überhaupt keine Wissenschaft." Stimmt!

Kiel. Erich Franz.

Mann, W. D. Christentum und Häckeltum. Eine kritische Studie. Dresden-Blasewitz, Hof-Verlag R. v. Grumbkow, 1907. (162 S.)

„Parteilos" will Verfasser sich den beiden im Titel angedeuteten einander feindlichen Weltanschauungen gegenüberstellen, beide bekämpfend. Dem Christentum grollt er wegen seiner Intoleranz und des Anthropomorphismus seiner Gottesvorstellung. In dem Abschnitt „Freimaurerei" S. 83 f., in den das 2. Hauptkapitel mündet, stellt er ihm seinen eigenen Gottesbegriff gegenüber, der „als undefinierbar hingestellt selbst noch über den Spinozaschen hinausgeht", und rühmt den Freimaurerkult mit seinen Geheimzeichen und Symbolen. Das Schlimmste am Christentum ist aber seine Lehre von der Nächstenliebe, und gerade hierin folgen ihm seltsamer- und inkonsequenterweise seine Gegner, die Vertreter des „Häckeltums".

Darum sind auch (S. 150) „Christentum und Häckeltum, wenngleich dem Namen nach verschieden, im Grunde ganz dasselbe." Dagegen hegt Verf. offenbar Sympathien für die Trinitätslehre. — Er bekämpft und verspottet Haeckel als Philosophen und tritt unter Heranziehung von Kant und Spinoza für die Berechtigung der Metaphysik ein. — Er warnt die Japaner vor der Einführung des Christentums als Staatsreligion; dies letztere soll der neue Hauptgesichtspunkt sein, während über das Thema im übrigen schon genügend „Vernünftiges wie Unvernünftiges" gesagt sei. Bei dem Verf. selbst überwiegt das Letztere; doch auch vernünftige Gedanken fehlen nicht.

Die Schrift giebt sich als „zwanglose Plauderei", ist oft witzig, ironisch und derb, bietet auch Proben unfreiwilligen Humors, zumal da, wo die begeisterte Sprache in Lallen übergeht, die Prosa in freie Rhythmen, Faust-Nachahmungen und -paraphrasen, z. B.:

„Wozu denn überhaupt noch einen Gott,
Da doch ein Häckel lebt?!
Das ist der Geist, den du begreifst!"

Kiel. Erich Franz.

Brockdorff, C. v. Die Geschichte der Philosophie und das Problem ihrer Begreiflichkeit. 1. Aufl. 1906. Hildesheim, August Lax. 2. stark vermehrte Aufl. 1908. Osterwieck a. H., Zickfeldt.

Der Verfasser ist der Meinung, in der zweiten, der ersten bald gefolgten Auflage das ihm Mögliche in der Fasslichkeit der Schreibweise erreicht zu haben. Über ein solches Geständnis lässt sich schwer streiten. Aber wenn willkürliche Auswahl des Stoffes, unübersichtliche Anordnung und abspringende Darstellung die Lektüre eines Buches erschweren können, so hat der Verf. das Seine getan, um das Verständnis seiner Ansichten mit Hindernissen zu umgeben. Das kann freilich kaum Wunder nehmen, wenn wir in einem einleitenden Kapitel belehrt werden, dass man weniger durch Interpretation der philosophischen Werke als durch ein Erraten und Ahnen in deren Sinn eindringen müsse. Nicht jeder wird Lust haben, sich einem so schwankenden Grunde anzuvertrauen, und ob die Geschichte durch solche Methoden gefördert wird, ist immerhin fraglich. Und so ist denn die Darstellung, soweit sie eine Geschichte der Philosophie geben will, durchaus unzureichend. Einzelne Philosophen, ja einzelne ihrer Lehren sind ganz ungebührlich auf Kosten anderer in den Vordergrund gerückt. In der antiken Philosophie stehen Heraklit und Aristoteles voran, während Plato sehr kurz wegkommt und die nacharistotelische Philosophie sich mit wenigen Worten begnügen muss. Auch die Darstellung der mittelalterlichenPhilosophie, die in der 2. Auflage besonders stark umgearbeitet ist, verfährt in der Auswahl des Stoffes durchaus willkürlich. Die neuere Philosophie wird unter drei Gesichtspunkten behandelt: die Grundlegung der modernen Naturwissenschaft, das Problem der Geisteswissenschaften und das Wesen der Seele, das Problem der Erkenntnis. Auch hier fehlt es nicht an Willkürlichkeiten, etwa wenn in dem zweiten dieser Abschnitte nach Descartes und Spinoza nur noch —

Feuerbach behandelt wird, wenn Leibniz, Fichte und Schelling überhaupt vollkommen fehlen, während Kuno Fischers Philosophie mehrere Seiten eingeräumt sind. Und dabei hat sich der Verf. sein Ziel durchaus nicht niedrig gesteckt. Die kulturgeschichtliche Begründung der Philosophiegeschichte ist ihm noch zu eng, wie sie denn auch von ihm kaum je gestreift wird. Ihm ist sie die Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes, der Prozess des Begreifens der Gesetze der Vernunft. Dass die Ausführung einer solch umfassenden Aufgabe auf noch nicht 150 Seiten überhaupt nicht zu leisten ist, versteht sich von selbst. Doch auch auf grösserem Raume müsste sie mit ganz anderen Mitteln, unter gleichmässigerer Berücksichtigung aller Tatsachen und sachlich begründeter Anordnung derselben ausgeführt werden.

Hübsch sind die Bilder, die symbolisch die Entwickelung der Philosophie versinnlichen.

Strassburg i. E. M. Wundt.

Selbstanzeigen.

Messer, August Dr., a. o. Professor. Einführung in die Erkenntnistheorie. Verlag der Dürrschen Buchhandlung. Leipzig 1909. (199 S.)

Je mächtiger in der Gegenwart das Interesse an philosophischen Problemen sich regt, um so nachdenklicher muss die Beobachtung stimmen, dass viele, die Neigung und Begabung zum Philosophieren haben, in die philosophische Litteratur nicht einzudringen vermögen, weil ihnen deren Sprache fremdartig, deren Darstellung abstrakt und dunkel vorkommt. Die hier vorliegende Schrift will wirklich eine „einführende“ sein: klar und verständlich zu reden war darum der Verfasser in erster Linie bemüht.

Bei der Bedeutung, die Kant bis auf den heutigen Tag für die Erkenntnistheorie besitzt, ist es begreiflich, dass die Anleitung zum Verständnis Kants ein Hauptanliegen der Schrift ausmacht. Mit Kant teilt sie auch die Voraussetzung, dass die Einsicht in das Wesen, die Gültigkeit und die Tragweite der Erkenntnis in erster Linie am wissenschaftlichen Denken erworben werden muss. Wie aber die Wissenschaft aus dem Denken und Erkennen des praktischen Lebens hervorgegangen ist und auf dieses zurückwirkt, so schien es auch gerade für eine einführende Schrift zweckmässig, an dieses vorwissenschaftliche Erkennen anzuknüpfen. Andererseits ist es eine einfache Weiterführung des Kantischen Grundgedankens, wenn betont wird, dass die Erkenntnistheorie nicht bloss (wie das in der „Kritik der reinen Vernunft“ der Fall ist) an der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft, sondern an der Gesamtheit der Wissenschaften sich zu orientieren hat.

Da über die Deutung des Kantischen Hauptwerkes noch tiefgehende Meinungsverschiedenheiten bestehen, so schien es geboten, die beiden Hauptauffassungen der Vernunftkritik, die psychologisch-phänomenalistische und die logisch-idealistische getrennt vorzuführen. Dabei wurde besonders Wert darauf gelegt, den subjektiven Idealismus, der die ganze Wirklichkeit in Bewusstseinsinhalte des individuellen Subjekts auflöst und faktisch zum Solipsismus führt, von dem transscendentallogischen Idealismus Kants und H. Cohens zu unterscheiden und dar-

zutun, dass dieser mit einem empirischen Realismus kritischer Art vereinbar ist.

Dass auch das Verhältnis des wissenschaftlichen und philosophischen Erkennens zum religiösen Glauben ausführlich behandelt wird, will der Tatsache Rechnung tragen, dass viele gerade aus religiösen Zweifeln heraus zum philosophischen Nachdenken kommen. Auch möchte die Schrift dazu beitragen, die Wechselwirkung zwischen Philosophen und Theologen, die für beide fruchtbar werden kann, zu fördern.

Giessen. A. Messer.

Richert, Hans. Schopenhauer, seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Bedeutung. (Aus Natur und Geisteswelt 81. Bd.). Mit dem Bildnis Schopenhauers. II. durchgesehene Auflage. Leipzig 1909. B. G. Teubner.

Eine für ein gebildetes Laienpublikum berechnete Darstellung der Philosophie Schopenhauers muss sich auf Richtlinien, auf die charakteristischen Züge beschränken. Sie muss zeigen, wie die Philosophie aus der Persönlichkeit erwächst, wie diese selbst aber geschichtlich bedingt ist. Die Darstellung des Systemes muss sich von Kritik frei halten, damit es auf den Leser in seiner Architektonik wirken kann. Eine Epikrise endlich wird zu erwägen haben, worin die Bedeutung Schopenhauers für seine Zeit und für unsere Zeit liegt. welche Stellung sein System in der Geistesgeschichte einnimmt. Der Verfasser hat die Wahrheit von Schopenhauers Wort: „nur von ihren Urhebern selbst kann man die philosophischen Gedanken empfangen", stark empfunden. Er wollte aber gerade den Leser „in das stille Heiligtum der Werke" einführen. Dazu dienen die Anmerkungen, und ebenso will die Auswahl aus der Schopenhauerlitteratur unter diesem Gesichtspunkt gewürdigt sein. Die freundliche Aufnahme, die die Fachkritik der ersten Auflage zu teil werden liess, veranlasste in der neuen Auflage nur hier und da einige sachliche Erweiterungen.

Pleschen. Hans Richert.

Franke, Hermann. Kants Stellung zu den Gottesbeweisen im Zusammenhange mit der Entwickelung seines kritischen Systems. Inaug.-Diss. Breslau 1908. (160 S.)

Wie Kant in seiner vorkritischen Periode, immer noch in der dogmatischen Seinsauffassung seiner rationalistischen Vorgänger befangen, zunächst die traditionellen Demonstrationsversuche für das Gottesdasein, wenn auch kritisierend und modifizierend, doch im Grunde genommen ohne wesentliche Veränderung übernimmt und durch kleine Abänderungsversuche ihre erkannten Mängel abzustellen versucht, bis er, dank der folgenschweren Erkenntnis, dass das Dasein gar kein logisches Prädikat sei, in seiner kritischen Periode inbetreff dieses Hauptproblems der rationalen Theologie, wenn auch mit negativem Bescheide für den theoretischen Vernunftgebrauch, zu einer die dialektischen Fehlversuche aller Früheren enthüllenden Auflösung vordringt, wonach eine positive Lösung einzig und allein dem praktischen Vernunftgebrauch möglich bleibt, dies entwickelungsgeschichtlich zu einem übersichtlichen, plastischen Bilde herauszuarbeiten, ist das Ziel vorliegender Dissertation.

Damit ersichtlich werde, in welch bedeutsamem Masse Kant in dieser Frage über seine Vorgänger hinausging, ist einleitungsweise die Stellung der rationalistischen Vorläufer Kants zur Gottesdaseinsfrage von Descartes (Anselm) an bis zu den einzelnen Gliedern der Leibniz-Wolffschen Schule skizziert. Daran schliesst sich die Darlegung der in den einzelnen Entwickelungsphasen verschiedenartigen Stellungnahme Kants zu den überlieferten Demonstrationsversuchen für das Dasein Gottes. Besonders wurde darauf Wert gelegt, zu zeigen, wie sich in der vorkritischen rationalistischen Periode Kants grossenteils gerade an dem Gottesproblem die Ausgestaltung der eigentlichen Erkenntnistheorie emporrankt,

welch bedeutenden Einfluss dasselbe also auf die Systembildung hatte; schien doch mit der Demonstration Gottes dem Rationalismus die Gewähr dafür geleistet zu sein, dass es möglich wäre, aus reinen Begriffen auf ein wirkliches Sein zu schliessen. Wie und durch welche Momente aber sich weiterhin für Kant die Überzeugung von der Unhaltbarkeit dieses Grundpfeilers der dogmatischen Seinsauffassung ergab, schildert sodann der Abschnitt über Kants empiristische Periode. Und wie sich das Gottesdasein endlich in den Rahmen der kritischen Grundgedanken einfügt, ist Gegenstand der Darstellung des letzten und umfangreichsten Teiles der Arbeit.

War in den bisherigen Abhandlungen über Kants Stellung zu den Gottesbeweisen immer nur eine geschichtliche Darstellung des einen oder des anderen der traditionellen Beweisversuche geboten worden, so sollte hier ein Überblick über die gesamte Geschichte sämtlicher Gottesbeweise vor Kant und eine zusammenfassende Darlegung von Kants eigener Stellung zu allen gebräuchlichen Gottesargumenteu versucht werden, damit dem Leser eine Orientierung ermöglicht werde, wie weit überhaupt Kant das Gottesproblem gefördert habe.

Breslau. Hermann Franke.

Michaltschew, D. Philosophische Studien, Beiträge zur Kritik des modernen Psychologismus. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Joh. Rehmke, 1909, Verlag W. Engelmann. (575 S.)

Das Problem von der Überwindung des Psychologismus liegt im Zentrum meiner „Studien". Dieses Problem bildet auch in gewissem Sinne die Achse, um die sich die ganze gegenwärtige Philosophie dreht. Der teleologische Kritizismus Windelbands und Rickerts, die immanente Philosophie Schuppes, die reine Logik Husserls — sie alle suchen dem Psychologismus den Garaus zu machen. Worin besteht jedoch dieser so eifrig und mit so mannigfaltigen Mitteln bekämpfte Feind? Darüber herrscht leider keine besondere Klarheit. Die einen sehen ihn in den relativistischen Tendenzen mancher Richtungen unserer Zeit, und demgemäss meinen sie, in der Leugnung des absoluten Charakters der Wahrheit muss der Kern des Psychologismus gesucht werden. Diese Leugnung führt zu Widersprüchen, und von ihnen haben wir die Erkenntnislehre zu retten. Andere erblicken das Psychologistische in einer — wie es heisst — psychologischen Behandlung erkenntnistheoretischer und rein logischer Probleme. Davon hängen auch die verschiedenen Mittel ab, mit denen man sich an den Psychologismus macht. Seine antipsychologistische erkenntnistheoretische Logik baut Schuppe auf das „Bewusstsein überhaupt" auf. Den Spuren Kants folgend, sucht er das Heil der Philosophie in einer Umgestaltung des Subjektsbegriffs. Ebenso andere sich an Kant anlehnende Richtungen der Gegenwart. Windelband und Rickert gehen einen Schritt weiter und stellen das reformierte erkenntnistheoretische Subjekt in den Dienst eines neuen Erkenntnisbegriffes: das Erkennen (Urteilen) besteht in dem Anerkennen und Verwerfen eines transscendenten und absoluten Wertes. Das absolut Wertvolle ist nach ihnen das Gegengift jedes Relativismus und Skeptizismus. Die „reine Logik" Husserls setzt dagegen mit der „fundamentalen" Entgegensetzung des Idealen und Realen ein. Das Wahre ist nicht, wohl aber gilt es, ganz gleich, ob es bekannt ist und ob es anerkannt wird oder nicht. Mit dieser Lehrmeinung von den „idealen Möglichkeiten" glaubt Husserl dem Psychologismus ein Ende zu machen.

Im Gegensatz zu allen diesen Richtungen werfen meine „Studien" vor allem die entscheidende Frage nach dem Wesen der psychologistischen Erkenntnistheorie auf. Diese Erkenntnistheorie ist auf dem Terrain der psychologischen Grundvoraussetzung aufgewachsen: „Seelisches — Dingwirklichkeit"; eine Psychologie, die diesen Gegensatz umgehen will, ist schlechterdings unmöglich. Die Erkenntnis- und Seinslehre der früheren Zeiten, die auf diesem für die Psychologie als Fachwissenschaft unum-

gänglichen Gegensatz fusste, gipfelte in der Problemstellung: Wie kann die Seele (Bewusstsein) die „Aussenwelt" (Dingwirklichkeit) erkennen, d. h. hier „erfassen", „ergreifen", „in Besitz nehmen". Die Bildertheorie als Antwort darauf ist bekannt. Auch das Fiasko dieser Erkenntnislehre, die — kraft des vorausgesetzten Gegensatzes von Bewusstsein und Sein — das Erkennen als eine „Übereinstimmung" zwischen Bewusstseiendem und Seiendem fasste und schliesslich nicht verstehen konnte, wie die Seele etwas „haben" kann, das doch seiner Definition nach „ausserhalb" von ihr besteht, liegt auf der Hand. Was die Seele daher „hat", sind nur Abbilder des Seienden, das Seiende selbst hat sie nicht und kann sie nicht haben. Also das Seiende, das Wirkliche als Gegenstand der Erkenntnis ist dem Bewusstsein nicht gegeben. Und da es nicht gegeben sein kann, können wir auch nicht wissen, ob überhaupt ein sog. Gegenstand der Erkenntnis, ein für das Erkennen Richtunggebendes besteht. Was wir wissen, ist das Gedachte, sind unsere „Vorstellungen". Mit diesem Schluss ist bereits der objektive Gegenstand der Erkenntnis gestrichen: es besteht keine Wirklichkeit als etwas von „meiner" Seele Unabhängiges. Mit dem Subjektivismus wird auch der Panpsychismus auf den Thron gesetzt: alles ist Psychisches, zu meiner Seele Gehöriges. — Dennoch macht weder die Leugnung einer von dem Bewusstsein unabhängigen Instanz, noch die Relativierung der Wahrheit das Wesen der psychologistischen Lehre aus: sie sind lediglich „Symptome" des Psychologismus. Ich suche dagegen nachzuweisen, dass der „Krankheitserreger" des letzteren in der dogmatischen Entgegensetzung des zur Seele Gehörigen (= Vorstellungen, Vorstellungsmässiges, Gegebenes, meinetwegen „ungeformte Empfindungen" etc.) und des „Gegenstandes der Erkenntnis", bezw. in dem Dualismus zwischen Erkennendem und für die Erkenntnis Richtunggebendem steckt. Diese Entgegensetzung ist — wie gesagt — auf dem Boden der psychologischen Grundvoraussetzung aufgewachsen, wenn ihre Herkunft auch in ihren modernsten Variationen beinahe unerkennbar ist. Nach jener Reform des Bewusstseinsbegriffes, die Kant vorgenommen hat und die in der gegenwärtigen philosophischen Litteratur eine so erhebliche Rolle spielt, ist allerdings der alte Gegensatz zwischen „Denken" und „Sein" überwunden. Man will von einem „Abbilden" des Seienden in dem Bewusstsein nichts mehr hören. Allein der Psychologismus mit seinem widersinnigen Ansatz lebt noch, in der Urteils- und Seinslehre des teleologischen Kritizismus ebensogut wie in dem Rekurs der „reinen Logik" auf die Approximation an das Ideale, sogar in dem Subjekt und Objekt-Verhältnis der immanenten Philosophie. — Auf dem Wege einer ausführlichen kritischen Zergliederung der Erkenntnis- und Begriffstheorie Rickerts und Windelbands, durch eine Untersuchung über das „Bewusstsein überhaupt" und seine Rolle für die Begründung der Objektivität der Erkenntnis, ferner durch die Hervorhebung der Schwierigkeiten und Widersprüche, zu denen die „reine Logik" führt, — versuche ich eine Blossstellung des dogmatischen und psychologistischen Charakters der zeitgenössischen deutschen Philosophie. Gleichzeitig zeige ich, wie man die „Objektivität des Wahren" retten und den Psychologismus in seinem Kern, wie auch in allen seinen Konsequenzen wirklich überwinden kann. Nämlich: durch die Hilfe der Philosophie als Grundwissenschaft, die nicht von Vorurteilen wie „der Inhalt hat mit der Form nichts zu tun", „das Ideale steht in einem fundamentalen Gegensatz zu dem Realen", „der Gegenstand der Erkenntnis muss etwas Transscendentes sein" u. s. w. ausgeht, sondern mit dem Gegebenen einsetzt, das in seinem Gegebensein über jeden Zweifel und über jede Frage erhaben ist und das sie einer besonderen Analyse unterwirft. Im Anschluss an das sog. Problem der Gegebenheit behandle ich auch den Empiriokritizismus, die Rolle die das Vorgefundene in dieser philosophischen Doktrin spielt und die Konfusion, in die der Monismus und die relativistische Weltbetrachtung Machs und Avenarius mündet. Überall konfrontiere ich die Problemstellungen und

die Resultate der soeben erwähnten grundwissenschaftlichen Analyse (wie auch die der von mir vertretenen Logik) mit denen der Erkenntnistheorie und der „reinen Logik". Kurzum, es handelt sich um eine Gegenüberstellung des Psychologismus unserer Zeit und der Grundwissenschaft, m. E. der einzigen Disziplin, die voraussetzungslos die sog. Frage nach der Objektivität der Erkenntnis und der Wirklichkeit stellen und sinnvoll lösen kann. — Das Buch stellt zugleich eine Wegräumung für eine Ethik dar, indem es die Unmöglichkeit einer Begründung der Objektivität als die eines schlechthin Gültigen nachweist.

München. Dimitri Michaltschew.

Odebrecht, Rudolf, Dr. phil. Beiträge zu einer Systematik des reinen Bewusstseins. Magdeburg, R. Zacharias, 1909. (224 S.)

Den Stützpunkt für die vorliegenden Untersuchungen bildet die klassische Logik H. Cohens, ihren Mittelpunkt das Urteil des Ursprungs, wie es dem System der reinen Erkenntnis zu Grunde liegt. Die erste Aufgabe, welche sich die vorliegende Arbeit setzt, ist: die Kompetenz jenes Urteiles für das exakte Denken der Mathematik nachzuweisen. Dieser Nachweis geschieht (unter Heranziehung der Arbeiten G. Cantors) durch Aufstellung eines sog. Urteils des Tranfiniten. In diesen beiden Fundamentalurteilen erblickt der Verf. die zwei sich wechselseitig ablösenden Erzeugungsprinzipien des gesamten Zahlenraumes und letzten Endes die Kriterien für den gesamten Gegenstand des transscendentalen Bewusstseins.

Von diesem Gesichtspunkte aus wandelt sich die Frage: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? unter Bezugnahme auf die metamathematischen Spekulationen und nach eingehender Stellungnahme zu dem Problem des Analytischen und Synthetischen in das Problem: Weshalb wird eine bestimmte Klasse von Urteilen von Anschauungen, sei es reiner, sei es empirischer Natur, begleitet? Wie das Bewusstsein in einen apperzeptiven und einen inapperzeptiven Teil zerfällt, unterscheidet demzufolge der Verf. fünf Arten von Grundsynthesen, durch deren Feststellung und Untersuchung der Name einer „Systematik" gerechtfertigt sein soll.

Bei weiterer Untersuchung des Urteils zerfällt dasselbe in zwei Klassen: in die Synthesen, welche mit Hilfe der apperzeptiven Methode die inapperzeptiven Elemente vereinigen (die eigentlichen Urteile der Erkenntnisinhalte); und in die Methoden, wie sie sich vermöge des Ursprungskriteriums zum transscendentalen Schema zusammenschliessen. Von diesem Standpunkte aus erscheint nun die Möglichkeit einer Begründung erkenntnistheoretischer Fundamentalgesetze gesichert, ohne dieselben dem Provisorium einer „inneren Erfahrung" überantworten zu müssen. Denn die Methode als reine Möglichkeit wird zum Gegenstande der Erkenntnis, nicht aber zu deren Inhalt, dessen auf das Wirkliche abzielende Tendenz die Synthese auf den verschiedenen Bewusstseinsstufen zum Ausdrucke bringt; und trotzdem die Identität der Erkenntnis mit dem Urteil bestehen bleibt, gelangt die Erkenntnistheorie dennoch zu einem gefestigten Stützpunkte: Das transscendentale Schema wird zum Realgrund der Erkenntnis in der Synthese und die synthetische Verknüpfung inapperzeptiver Elemente ergiebt die Begründung des eine bestimmte Klasse von Verknüpfungen auszeichnenden Ursprungskriteriums. Die Methode weist in ihrem Fortgange auf neue inapperzeptive Elemente und die Synthese entdeckt durch die Heranziehung inapperzeptiver Elemente neue transscendentale Methoden.

Statt des ominösen „Dinges an sich" erscheint das Gegebene als zunächst „inapperzeptives Element". Dieses Gegebene will nicht allein als „Wecker" der sinnlichen Vorstellungen verstanden sein, vielmehr tritt es, wie der Verf. darzutun glaubt, auf allen Stufen des Bewusstseins: der infinitesimalen Zählung, der Begriffe und der Wahrnehmung in einer jedesmal von den übrigen Stufen verschiedenen Eigenart auf.

Der Schrift ist ein Anhang: „L. Nelsons sogenannter Beweis der Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie" beigefügt, der sich auf die neuste

Schrift dieses Vertreters der Fries'schen Schule (L. Nelson, Über das sogenannte Erkenntnisproblem. Göttingen 1908) bezieht.

Berlin. R. Odebrecht.

Geissler, Kurt, Dr. Moderne Verirrungen auf Philosophisch-mathematischen Gebieten. Kritische und selbstgebende Untersuchungen. Verlag Alpwacht, Ebikon, Kanton Luzern, Schweiz. Direkter Bezug. (160 S.)

Es mag manchem wie ein Wagnis erscheinen, eine unverhüllte Kritik auf Gebieten zu üben, die ebensowohl die Philosophie wie die Mathematik angehen. Ich rechne dahin die sogenannten nichteuklidischen Geometrien mit den Grundbegriffen der Geometrie, dem Punkte, der Geraden, den Parallelen, dem Winkel, mit dem Gebrauche von geometrischen Namen für Formallogisches oder Zahlenmässiges, die sogenannte Mengenlehre, das Unendliche, die sogenannte Axiomatik u. a. Warum ein Wagnis?

Mancher Philosoph mag ängstlich geworden sein, wenn er von gewissen Mathematikern Redensarten hört wie (S. 5), der Philosoph hole nur allzu oft sein mathematisches Rüstzeug aus der grossen Rumpelkammer, wo die seit 50 und mehr Jahren überlebten Anschauungen und Ideen vom Roste der Zeit gefressen würden. Er mag wieder Mut bekommen, gewisse mit grosser Überzeugung ausgesprochene Lehren jener Mathematiker für falsch zu erklären, wenn er von solcher Seite wieder hört, die neuen kritischen Untersuchungen, soweit sie über das Parallelenpostulat und die Dreidimensionalität hinausgingen, hätten sich noch nicht in dem Masse fruchtbar erwiesen, dass sie nicht noch (sogar) von vielen Mathematikern mit Geringschätzung angesehen würden (ebenfalls zitiert S. 5). Aber sie hören dann wieder mit der grössten Entschiedenheit (S. 20) von unnötiger Beschränkung im mathematischen Gebiete reden, der Philosoph könne die mathematischen Hypothesen garnicht bestreiten, sondern müsse aus ihnen einen möglichst grossen Gewinn erzielen (S. 20). Die Philosophie könne aus einer neuen Darstellung der Prinzipien grossen Nutzen ziehen, und insofern möge der Mathematiker immerhin Philosoph sein! Die jungen Mathematiker (Studenten) sollen sich erst einmal an die Darstellung bestimmter Richtung gewöhnen und erst hinterher (nach modernen Reformplänen) soviel Philosophisches dazu lernen, um die Richtigkeit jener mathematischen Lehren für die Philosophie und die Philosophen genügend würdigen zu können (S. 69). Neue mathematische, rein formale Definitionen sollen Schöpfungen sein, gegen die sich eben darum nichts sagen lasse; ein Mann wie Gauss hat einfach protestiert gegen den Gebrauch einer unendlichen Grösse als einer vollendeten (S. 83), freilich ohne im mindesten beweisen zu können.

Ferner aber werden in diese Lehren von den Grundlagen gewisse, wie man behauptet, Errungenschaften oder Entdeckungen hineingebracht, und zwar so, dass dieselben dadurch für den Nichtmathematiker als schwer beurteilbar erschienen. So die sogenannten Entdeckungen von stetigen Kurven, die an keiner Stelle bestimmte Richtungen haben sollen (Differentialquotienten) (Abschnitt V des Buches), wobei Namen wie Weierstrass und Hankel den Anschein wissenschaftlicher Gewissheit geben.

Ich habe auf Grund meiner mathematischen Arbeiten keine Ursache, die Kritik an dieser Richtung der Mathematik für ein Wagnis zu halten, selbst wenn man, wie es von gegnerischer Seite geschah, das ihr Widersprechende (z. B in der Auffassung des Unendlichen) statt zu widerlegen, „ablehnt" oder sagt, ich hätte z. B. ein gutes Buch über Kegelschnitte schreiben können, wenn ich nur nicht meine Auffassung des Unendlichen hineingebracht hätte — die aber dann nicht widerlegt wird, sondern von der gesagt wurde, man hätte ungünstiger urteilen können, wenn man: gewollt hätte!

Und nun? Ist es ein Wagnis für einen Mathematiker, während es sich doch offenbar um Grundlagen handelt, die ebensowohl zum Gebiete der Philosophie gehören? Mathematiker jener Richtung freilich tragen oft wenig Bedenken an Philosophen wie Kant Kritik zu üben, z. B. in

folgender Art: es dürfte kaum jemals mehr zur Diskreditierung menschlicher Vernunft und ihrer Fähigkeiten geschehen sein als mit dem Abschnitte über die Antinomien der reinen Vernunft, er habe einen vagen, distinktionslosen Gebrauch des Unendlichkeitsbegriffes, wenn unter solchen Verhältnissen überhaupt noch von Begriffen die Rede sein könne (S. 112); oder, wie ein früherer Philosoph und Mathematiker, ein „grosser Gegner Kants", von dem neuere Mathematiker vieles übernommen haben, schrieb: Kant sei auf den unglücklichen, von vielen noch jetzt nachgesprochenen Einfall geraten, den Raum sowohl als wie die Zeit garnicht als etwas Objektives (!), sondern als eine blosse subjektive Form unserer Anschauung zu betrachten (S. 99). Andererseits aber wird von manchen, sehr hervortretenden Mathematikern jener Richtung mit Begriffen wie „es giebt", „Wirklichkeit" u. s. w. in der naivsten Weise herumgesprungen; es soll Kant übertroffen werden, indem die Definition (!) eine schaffende Tat des Verstandes sei (S. 26), als ob Kants Leistungen dadurch zu einer Art von Vollendung kämen. Nun bei solcher Auffassung Kants (z. B. auch S. 25), bei solchem Verständnis des Wortes Metaphysik (cf. S. 9, 10, 12, 77, 78, 83, 98, 103) würde ich es allerdings für ein Wagnis halten als philosophisch genügend qualifizierter Kritiker aufzutreten. Mögen diejenigen heutigen Gelehrten, welche sich angegriffen fühlen, oder vielmehr deren hierher gehörigen Lehren oder Behauptungen hier offen kritisiert werden, sagen, wieso diese Kritik falsch sei, mögen sie philosophische oder mathematische Gründe anführen, ich werde nicht säumen zu antworten auf das, was zu meiner Kenntnis kommt. Ich hoffe aber durch das Büchlein klar dargestellt zu haben, was anderen in mathematischer oder philosophischer Beziehung wichtig ist, um ihr eigenes Urteil fällen zu können und sich nicht beirren zu lassen durch die scheinbare Notwendigkeit, erst viel kompliziertere Fachlehren als Fachmänner zu verstehen und dann — wie jene Fachrichtung zu urteilen.

Die Selbstanzeige erfordert hinzuzufügen, dass ich ausser der Kritik kurz aussprach, was ich selbst anstatt des Getadelten zu sagen habe, natürlich ohne weitere Ausführung, die anderswo gegeben ist. So bez. der geometrischen Grundbegriffe und besonders bez. des Endlichen, Unendlichgrossen und Unendlichkleinen verschiedener Ordnungen, besser des sinnlich, unter- und übersinnlich Vorstellbaren oder der Weitenbehaftungen. Ich weiss nicht, ob es richtig ist dann, wenn man bemängelt, dasjenige hinzuzufügen, was man für richtiger hält. Jedenfalls werde ich jede Kritik daran begrüssen, die mit Gründen spricht statt „abzulehnen", und mit umso grösserer Freude, je treffender sie ist.

Ebikon (Schweiz, Kanton Luzern). Dr. Kurt Geissler.

Franze, Paul C. Idealistische Sittenlehre und ihre Gründung auf Naturwissenschaft. Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1909. (104 S.)

Wenn, wie bekanntlich namhafte neuere Philosophen annehmen (s. L. Stein: Philosophische Strömungen der Gegenwart; p. 96), eine induktive Metaphysik im Anschluss an die Realwissenschaften möglich ist, dann ist natürlich auch eine Ethik auf dieser Grundlage möglich: man hat dazu nur nötig, zuerst die einer jeden echten und idealistischen Sittenlehre nötigen metaphysischen Grundlagen aus den Realwissenschaften abzulesen und dann, grösstenteils zur Deduktion umbiegend, die Ethik auf jene zu gründen. Es ist klar, dass dem Wissensbedürfnis des modernen Menschen eine solche Ethik am meisten entsprechen würde. Da aber Ethik überhaupt praktische Philosophie ist, so hat überhaupt nur die Sittenlehre einen Wert, eben einen praktischen, die Werbekraft besitzt! Die schönste Ethik, die die Menschen einfach kalt lässt, ist wertlos.

Von diesen Gesichtspunkten aus gründete ich meine Ethik auf die Deszendenztheorie, nicht aber etwa auf den Kampf ums Dasein. Die Deszendenztheorie wird als richtig angenommen, aber nachgewiesen, dass die Wissenschaft nicht vermocht hat, die Art des Zustandekommens der

Entwicklung befriedigend zu deuten. Dies geht nur bei Annahme einer intelligenten Leitung der Entwicklung. Hier wird nun an E. von Hartmann angeknüpft, der so wie so auf induktivem Wege das Vorhandensein einer obersten Weltintelligenz triftig begründet hat; allerdings definiert diese der Autor nicht wie v. Hartmann als an sich unbewusst.

Steht so die Entwicklung unter intelligenter Leitung, so hat sie natürlich ein Ziel. Welches ist das? Da in dem bisherigen Ablauf der Entwicklung die Steigerung von Vernunft und des Geistes das markanteste Symptom war, so ist es das Natürlichste, anzunehmen, dass dies das absolut Gewollte ist. Dann aber geht die Entwicklung über den Menschen hinaus in gleicher Richtung auf ein absolutes Endziel weiter. Dieses wäre ein Wesen mit vollkommenen geistigen Fähigkeiten, in dem die Vernunft voll und ganz zur Herrschaft gelangt ist! Wenn das das absolut Gewollte ist, dann ist es auch für uns das Sein-Sollende, und das Sittengesetz heisst kurz: der Mensch soll sich so verhalten, als ob er vollkommenes Vernunftwesen wäre. Wie er das tun kann und soll, und was das alles involviert, das wird nun des weiteren ausgeführt. Da aber Autor sich ohnehin möglichst kurz fasst, so kann das nicht nochmals ausgezogen werden, sondern wäre im Original nachzulesen. Es sei nur dies noch hervorgehoben: jenes vollkommene organische Geschöpf wird als fiktiv, als regulatives und heuristisches Prinzip für die Auffindung der ethischen Normen, angenommen und zu der Auffassung übergegangen, dass das vollkommene Ende der Entwicklung in der Erlangung persönlicher Unsterblichkeit zu erblicken sei. Hier, auf Seite 62, zwischen Absatz 2 und 3, befindet sich eine Lücke in der Begründung, die der Autor durch eine besondere Abhandlung auszufüllen gedenkt.

Im dritten Abschnitt werden die Konsequenzen der Lehre für die allgemeinen Probleme der Ethik gezeigt.

Alles in allem handelt es sich um eine Lehre von der partiellen irdischen Selbsterlösung, um irdischen Pessimismus, transscendentalen Optimismus, eine Ethik der Vollendung (Perfektionismus), um die Begründung der Notwendigkeit tätiger Mitarbeit an allen menschlichen Problemen, um die Betonung des qualitativen erkenntnistheoretischen Unterschieds zwischen Wissen und Glauben u. s. w.

Bad Nauheim. Dr. P. C. Franze.

Braun, Otto, Dr. phil., Eduard v. Hartmann. (Frommanns Klassiker der Philosophie XX.) Stuttgart, 1909. (260 S.)

Für mich ist Hartmann kein Dogma, sondern ein Problem; ich scheide mich sehr bestimmt von jeder Hartmann-Orthodoxie. Mir kam es darauf an, das Zeitliche in dem Werke des Denkers von dem Dauernden zu scheiden, die kulturgeschichtliche Bedeutung seiner Philosophie festzustellen und sein Verhältnis zur Zeitumgebung dadurch zu erklären. Dass Hartmann zu den „Klassikern“ zu rechnen ist und dass die ablehnende Haltung der Zeit oft ein Unrecht, glaube ich beweisen zu können. Auf der anderen Seite hebe ich auch die Gründe hervor, die es bedingen, dass Hartmann mit einem Teile seines Systems der Vergangenheit und nicht mehr der Gegenwart und Zukunft angehört. Vor allem liegt mir ein prinzipieller Fehler in der fast durchgängigen Verfälschung der im Prinzip geforderten Induktion durch Konstruktion vom Gedanken aus, zu der Hartmann durch seine überstarke Beanlagung für die Reflexion verführt wird. Ein logisches Genie — das ist seine Kennzeichnung.

Wegen des sehr beschränkten Raumes habe ich auf Einzelkritik oft verzichten müssen, trotzdem ich auch in Einzelheiten mit Hartmann nicht einverstanden war. Wichtiger schien mir eine „Charakteristik“ am Schluss, aus der sich die kritische Stellungnahme ergiebt, indem an die Resultate der einzelnen Kapitel angeknüpft wird. Ich hoffe, eine dem augenblicklichen Stande des Denkens angemessene Würdigung gegeben zu haben, die trotz aller Sachlichkeit in der Darstellungsform und Auffassung auch

für weitere Kreise nützlich ist, wie es der Zweck der Sammlung vorschreibt.

Hamburg. Otto Braun.

Braun, Otto. Schelling als Persönlichkeit. Briefe, Reden und Aufsätze, in Auswahl herausgegeben. Fritz Eckardt, Leipzig. Mit dem Bilde der neu aufgefundenen Schelling-Büste vom Jahre 1809. (284 S.)

Die Systeme des klassischen deutschen Idealismus sind weiteren Kreisen heute so fremd geworden, dass ein unmittelbares Verständnis jener Denker noch nicht möglich ist. Die Fachphilosophie ist ja an der Arbeit, die noch ungehobenen Schätze jener Philosophie zu bergen und nutzbar zu machen. Das ist für die eine Seite des Kulturfortschrittes ja das Wichtigste. Nötig erscheint es gleichzeitig, die grosse Gemeinde der Gebildeten, die heute nach einer durchdachten Weltanschauung strebt, mit dem Denken des deutschen Idealismus vertraut zu machen, damit nicht solche Afterweisheit des Okkultismus und der „Theosophie" weiter um sich greife und damit auch der praktische Materialismus immer mehr schwinde. Zur Philosophie jener Tage führt aber ein wichtiger Weg durch das Verständnis der geistigen Persönlichkeit jener Denker. Schelling ist uns im allgemeinen Bewusstsein nun vielmehr entschwunden, als Fichte und auch Hegel. Und doch bietet seine reiche Persönlichkeit besonderes Interesse. So habe ich denn versucht, Briefe, Reden und Aufsätze auszuwählen, die uns unmittelbar das Auswirken dieses grossen Geistes nach der persönlichen Seite hin erkennen lassen. Dabei habe ich nicht nur die Briefausgabe von Plitt benutzt, sondern alle Veröffentlichungen herangezogen, die Schelling-Briefe und solche an Schelling enthalten. Daneben fanden die wichtigsten von den glänzenden Gelegenheitsreden Aufnahme und zwei Aufsätze. In einer Einleitung suche ich das Wesen der geistigen Persönlichkeit Schellings an der Hand historischen Materials zu zeichnen, in drei Sondereinleitungen jedes Abschnittes gebe ich den zusammenhaltenden biographischen Faden. Anmerkungen sind — da es sich um eine volkstümliche und nicht für Kenner berechnete Ausgabe handelt — auf das Notwendigste beschränkt, um das Buch leicht lesbar zu machen. Der Text ist mit aller Sorgfalt behandelt. Aus dem handschriftlichen Nachlasse Schellings konnte ich 3 noch ungedruckte Briefe anfügen.

Hamburg. Otto Braun.

von Scheffer, Thassilo. Der Mensch und die Religion. Bibliothek der Menschheitsziele. Bd. I. Verlag von Otto Wigand, Leipzig. 1908. (188 S.)

Wenn ich mich entschlossen habe, in dem vorliegenden Werk meine Gedanken über Religion zu veröffentlichen, so geschah es weniger in der Absicht einer restlosen psychologischen Analyse als vielmehr in dem Drange, sich selbst durch Niederschrift klarer zu werden und sich von dem Ansturm der Gedanken durch schriftliche Fassung zu erlösen. Infolgedessen hat man es nun eher mit dem Bekenntnis einer Weltanschauung als mit einer wissenschaftlichen Untersuchung zu tun. Neben dem Bestreben, selbst zu einer geschlossenen Abrundung meiner Ideen über Religion zu kommen, bewog mich zumeist das Bedürfnis nach Beantwortung religiöser Probleme, wie es heute in starkem Masse aber mit wenig Klarheit Tausende bewegt. Es galt also, die Rolle der Religion im Geistesleben der Menschheit, nicht nur der Kulturwelt, und ihre Einflüsse und Zusammenhänge mit den übrigen Lebensäusserungen zu untersuchen, nicht aber in der Form eines durchweg wissenschaftlich gestützten Compendiums, sondern als Ergebnis innerer Erfahrung und Beobachtung. Natürlich musste das Wort Religion dabei völlig konfessionslos gefasst werden, wie denn auch mein Bestreben darauf hinausläuft, durch Einführung des Begriffs „Religionsgefühl" im Gegensatz zur konkreteren „Religion" letzterer eine unendlich breite Basis zu sichern, sodass jede Verdichtung des Religionsgefühls zur Form einer Religion ebenso notwendig wie anthropomorph

beschränkt und dadurch schliesslich sterblich gedacht werden muss. Ich musste also den alles dominierenden Wert der „Religion im Allgemeinen“ und die immer nur bedingte Geltung der „Religion im Einzelnen“ zu beweisen suchen. Ein solches Verfahren gebot, das Religionshistorische noch mehr ausser Acht zu lassen als das rein Religionsphilosophische, soweit sich letzteres auf Ergründung, Aufbau und Nachweis bisheriger Ansichten bezog. Die Zurückführung der Religion auf das Gefühl hätte mein Buch allerdings mit Schleiermachers Lehre gemein, ohne dass ich dieser irgendwie nachgegangen wäre. Notwendig aber war eine Auseinandersetzung mit Kant, da es sich hier kaum um eine einzelne, religionsphilosophische Meinung, sondern um grundlegende Anschauung und Methode handelt. Bei tiefster Verehrung und Hingabe an die Philosophie des grossen Königsbergers, soweit sie die zum ewigen Besitztum gewordenen Fundamentalergebnisse der Kritik der reinen Vernunft darstellen, war es mir doch auf dem Boden meiner Untersuchung unmöglich, die Resultate der Kritik der praktischen Vernunft über die Begriffe Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu unterschreiben, oder sagen wir vielmehr: ich sah mich genötigt, nachzuweisen, wie es sich hier lediglich um Begriffe innerhalb des Rahmens einer Erkenntniskritik handelt, nicht aber um Faktoren im Geistesleben, die neben der Form von Regulativen imstande wären, lebenspendend sich im Wirken einer praktischen Weltanschauung zu betätigen. Nicht um eine Modifikation oder gar Bekämpfung der Kantischen Lehre handelte es sich, sondern lediglich um eine Betonung, eine stärkere Unterstreichung ihres rein philosophischen Wertes, ihrer Beschränkung auf das Gebiet der Vernunft mit dem notwendigen Hinweis, dass damit das Religiöse der drei genannten Begriffe nicht in seinem Kerne berührt wird.

Missverstehenden Kritiken gegenüber, und um solche ferner nicht noch zu vermehren, muss ich hervorheben, dass das Buch vielleicht einen Mangel an Klarheit über meine Stellung zum Monismus aufweist. Ohne hier irgendwie schon zu einem Endergebnis zu gelangen, muss ich allerdings gestehen, dass mich meine ganze Gedankenrichtung in ein antidualistisches Lager, ebenso wie zu den Anhängern des Determinismus, treibt; ich möchte aber energisch der Meinung vorbeugen, dass ich auch nur im geringsten den philosophisch völlig flachen Feldzug der heutigen sogen. monistischen Kreise mitmache. Im Gegenteil: ich lehne diese auf Missverständnissen, Oberflächlichkeit und Phrase begründete Methode rundweg ab, was sich bei einem wirklich philosophischen Metaphysiker wohl von selbst verstehen sollte. Meine Stellung zum Dualismus und Monismus hoffe ich demnächst in einem neuen Werke deutlicher zum Ausdruck zu bringen.

Befremden wird meine Ansicht von der ursprünglichen Nichtzusammengehörigkeit des Ethischen und des rein Religiösen; doch muss sich eine solche notwendig aus der Grundstellung des Problems ergeben. Schwieriger ist das Verständnis der Wahrheitsfeindlichkeit der Religion, das nur durch meine Definition der Wahrheit und meiner Wertbetonung des Gegenspiels von Schein, Farbe, Phantasie, ja des Lebendigen überhaupt, erklärbar werden mag. Das Relative jeder Erscheinungsform hervorzuheben, zieht sich wie ein Grundton durch mein Buch, wodurch leicht das Einzelne paradox klingen mag und seine Rechtfertigung nur im Ganzen, in einer „Philosophie des Zusammenhangs“ finden kann.

München. Dr. Thassilo von Scheffer.

v. **Winterfeld, Achim.** Friedrich Hebbel. Sein Leben und seine Werke. Piersons Verlag, Dresden. (551 S.)

Das Jahrhundert, in das sich Hebbel hinüberretten musste, ist meiner Überzeugung nach das unsere. Dass auch dieses augenblicklich noch nicht reif ist für ihn, ist klar, reif für die innerliche Erfassung seines Schaffens. Über eins aber können wir uns freuen: endlich bricht verheissungsvoll das Morgenrot durch den Nebel.

Die vorliegende Biographie soll den Weg des Verständnisses bahnen helfen für weitere Kreise. Es soll in gleicher Weise dem Menschen wie dem Dichter gerecht werden, denn selten sind Mensch und Künstler so unlöslich und innig mit einander verbunden wie in Hebbel. „Grosse Menschen sind Inhaltsverzeichnisse der Menschheit" (Hebbel). Er ist es in seinem Leben wie in seinem Werk.

Die umfangreichen gelehrten Vorstudien habe ich in ihrem Resultat nach Möglichkeit so zu geben versucht, dass nirgends trockenes Gelehrtentum einfliesst, sondern das ganze Werk warm zum Herzen spricht.

Durch ausgiebige Heranziehung von Hebbels Briefen und Tagebüchern hoffe ich eine Art „Notenbuch seines Herzens" geschaffen zu haben, wie er es einst selbst beabsichtigte.

Neben der Darstellung des Menschen und Künstlers in seinen Zeitverhältnissen kam es mir hauptsächlich darauf an, Hebbels Bedeutung für unsere Zeit klarzulegen, zu zeigen, wie er in seiner künstlerischen Theorie und in seinem dramatischen Lebenswerke, in seiner Lebensauffassung und in seiner Ethik lebendig mitschafft an dem Werden der Gegenwart und der Zukunft.

Worauf ich die Leser der Kantstudien besonders hinweisen möchte, ist, dass ich Hebbels Stellung zur Philosophie ausser zahlreichen durch das ganze Werk sich hindurchziehenden Bemerkungen ein ausführliches Sonderkapitel „Hebbels Lebensanschauung" gewidmet habe.

Steglitz b. Berlin. Achim v. Winterfeld.

Jörges, Rudolf, Dr. Psychologische Erörterungen zur Begründung eines wissenschaftlichen Unterrichtsverfahrens. Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, 1908. (144 S.)

Diese Schrift bezieht sich zwar nicht unmittelbar auf Kant, aber es sind doch insofern Berührungspunkte vorhanden, als Gedanken, die auch von Kant in seinen Bemerkungen über Pädagogik besonders hervorgehoben worden sind, Ausgangspunkt und Wegweiser für die in ihr niedergelegten Erörterungen waren. In einer Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahr von 1765—1766 führt Kant (Werke, Hartenstein Bd. I, S. 100) aus: „Kurz, er (der Schüler) soll nicht **Gedanken**, sondern **denken** lernen; man soll ihn nicht **tragen**, sondern **leiten**, wenn man will, dass er in Zukunft von sich selbsten zu **gehen** geschickt sein soll." Derselbe Gedanke kehrt in seinen Äusserungen „Über Pädagogik" wieder. Dort (Werke, Hartenstein, Bd. X, S. 393) heisst es: „Mit dem Dressieren aber ist es noch nicht ausgerichtet, sondern es kommt vorzüglich darauf an, dass Kinder **denken** lernen. Das geht auf die Prinzipien hinaus, aus denen alle Handlungen entspringen."

Noch einen zweiten Gedanken, der eine grundlegende Bedeutung für die oben angezeigte Schrift hat, findet man in der Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen. Kant sagt (W., H.- Bd. I, S. 99): „Denn da der natürliche Fortschritt der menschlichen Erkenntnis dieser ist, dass sich zuerst der Verstand ausbildet, indem er durch Erfahrung zu anschauenden Urteilen und durch diese zu Begriffen gelangt, dass darauf diese Begriffe im Verhältnis mit ihren Gründen und Folgen durch Vernunft und endlich in einem wohlgeordneten Ganzen vermittelst der Wissenschaft erkannt werden, so wird die Unterweisung eben denselben Weg zu nehmen haben." Und etwas weiter, S. 100: „Die Regel des Verhaltens ist also diese: zuvörderst den Verstand zu zeitigen und seinen Wachstum zu beschleunigen, indem man ihn in Erfahrungsurteilen übt und auf dasjenige achtsam macht, was ihm die **verglichenen** [1]) Empfindungen seiner Sinne lehren können." Der Schüler soll also **denken** lernen, der Lehrer muss, um dieses Ziel zu erreichen, als Ausgangspunkt die Anschauung nehmen. Diesen Erwägungen entsprechend gehen die Er-

[1]) Dieser Fettdruck ist von dem Verfasser der angezeigten Schrift angeordnet.

örterungen in der angezeigten Schrift davon aus, dass das Denken das Mittel ist, wodurch der Schüler den an ihn gestellten Anforderungen gerecht werden kann. Die so gestellte Aufgabe erforderte, die psychologischen Grundlagen der Denkvorgänge darzulegen, um aus dieser Kenntnis heraus den Weg zu finden, auf welchem dem Schüler am schnellsten und sichersten die nötigen Kenntnisse übermittelt werden. Dabei ist besonders darauf zu achten, dass es sich bei jedem Unterricht um zwei psychische Geschehnisse handelt, die in Verbindung gebracht werden müssen, ein Umstand, der von keinem Lehrer bei seiner Vorbereitung ausser acht gelassen werden darf.

Alle Erörterungen werden durch Beispiele aus dem Unterricht erläutert. Auf theoretische Begründung des aus der Psychologie aufgenommenen Stoffes wird als der Tendenz des Buches widersprechend möglichst wenig eingegangen; vielmehr werden die psychologischen Tatsachen als Unterlage der Erwägungen benutzt.

Denken ist unmöglich ohne Aufmerksamkeit. Den Schüler denken lehren und ihn zur Aufmerksamkeit erziehen, ist ein und dasselbe. Eine Einsicht in das Wesen der Aufmerksamkeit giebt Mittel an die Hand, das Vorhandensein derselben auch äusserlich zu kontrollieren. Das Buch zerfällt in 8 Kapitel:

Den Mittelpunkt des I. bilden Darlegungen über die Aufgabe des Lehrers.

Kapitel II erörtert die Grundlagen der Denkvorgänge: Reproduktion, Gedächtnis, Assoziation, geistige Energie.

Kapitel III beschäftigt sich mit der psychologischen Begriffsbestimmung und den Arten des Denkens sowie den Fehlerquellen.

Kapitel IV stellt die als Reproduktionsmotive in Betracht kommenden Vorstellungen fest und untersucht ihre Reproduktionsenergie.

Kapitel V wendet die in Kapitel IV gewonnenen Einsichten auf die Erlernung der Fremdsprachen an.

Kapitel VI stellt auf Grund der vorhergegangenen Erörterungen die Prinzipien der Regelfassung und des Regelbaues auf.

Kapitel VII handelt von der Aufmerksamkeit.

Kapitel VIII enthält eine zusammenfassende und abschliessende Betrachtung.

Zur schnelleren Orientierung sind ausser dem Inhaltsverzeichnis drei Übersichten beigefügt:

1. über die herangezogenen und bearbeiteten Beispiele;
2. über herangezogene und kritisierte Äusserungen von Schulmännern;
3. über die Schriften der angeführten theoretischen Psychologen.

Halle a. S. Rudolf Jörges.

Eisler, Rudolf. Grundlagen der Philosophie des Geisteslebens. Leipzig, Verlag von Dr. Werner Klinkhardt. Philos.-soziologische Bücherei, Bd. VI. (IV + 306 S.)

In dieser Arbeit hat sich der Verfasser eine zweifache Aufgabe gestellt. Erstens hat er den Versuch unternommen, die fundamentalen Denkmittel, welche den verschiedenen Geisteswissenschaften gemeinsam angehören, wie den Begriff der psychischen Kausalität, den Zweckbegriff, den Begriff des Wertes usw., sowie die den Geisteswissenschaften eigentümliche Betrachtungs- und Erkenntnisweise kritisch zu untersuchen. Dadurch qualifiziert sich die Arbeit als ein Beitrag zur Methodenlehre. Zweitens war es dem Verfasser auch darum zu tun, zu einem Einblick in das Wesen und in die Gesetzlichkeit des geistigen Seins und Geschehens zu verhelfen, zu zeigen, was das Eigenartige des Psychischen im Unterschiede vom Physischen ist, wie das höhere sich vom niederen Geistesleben abgegrenzt, welches die Grundfaktoren des Geisteslebens sind, wie sich die geistige Entwicklung gestaltet, und anderes mehr, was für das Verständnis des geistigen Gesamtgeschehens notwendig ist. Ein vollständiges System der Geistesphilosophie zu geben, lag nicht in der Absicht

des Verfassers; dazu hätte es eines weit grösseren Raumes bedurft. Aber es ist in diesem Buche alles das mehr oder weniger ausführlich behandelt worden, was für eine Grundlegung der Geistesphilosophie in Betracht kommt, und was auch geeignet ist, eine Gesamtauffassung betreffs der Geisteswelt und ihrer Bedeutung vorzubereiten. So finden sich in der vorliegenden Arbeit, die nicht bloss für den Philosophen in Betracht kommt, die Bausteine zu einer philosophischen Psychologie, zur Kultur-, Sozial- und Geschichtsphilosophie, zur Ethik. Die verschiedenen Richtungen der Geistesphilosophie wurden öfter berücksichtigt, zugleich aber Gewicht darauf gelegt, dass der Standpunkt des Verfassers, der des voluntaristischen Idealismus mit seiner Betonung der Rolle des Willens, der Zielstrebigkeit, der Ideen kräftig zur Geltung gelange; dazu soll auch der Anhang, der manches im Text Gesagte in konzentrierter Form wiederholt und ergänzt, dienen. Der Verfasser hofft, gezeigt zu haben, dass eine echte Synthese von Kritizismus und (idealistisch-aktivem) Evolutionismus, wie er sie u. a. schon in seiner „Kritischen Einführung in die Philosophie“ (Berlin 1905) versucht hat, möglich und notwendig ist. Der voluntaristische Kritizismus, den er vertritt, stellt die Kategorie des Zweckes in den Vordergrund, sowohl für die Theorie wie für das Handeln. So ergiebt sich ein aktivistischer Teleologismus, dem zufolge die gesamte geistige Betätigung und Entwicklung als Entfaltung des zielstrebigen und zwecksetzenden Willens, zu oberst des reinen „Einheitswillens“ erscheint. In der Ethik und Soziologie kommt der Kantsche Begriff des „Reichs der Zwecke“ zu neuer Geltung. Alles in allem glaubt der Verfasser, dass der Voluntarismus und aktive Teleologismus dem Kritizismus und Apriorismus neues Leben einzuflössen berufen ist.

Wien. Dr. Rudolf Eisler.

Lachelier, J. Psychologie und Metaphysik. — Die Grundlage der Induktion. Nach der 5. Auflage, deutsch von Dr. Rudolf Eisler. Leipzig, Verlag von Dr. Werner Klinkhardt, 1908. Philos.-soziologische Bucherei. Bd. (IV + 130 S.)

Jules Lachelier ist als Begründer des französischen Neuspiritualismus anzusehen. Von Leibniz, Kant, Fichte, Schopenhauer beeinflusst, erweist sich Lachelier doch in der Art seines Denkens als durchaus originell, und wenn auch die vorliegenden Arbeiten nicht umfangreich sind, so enthalten sie zweifellos wichtige und ausserordentlich anregende Gedanken. Der durch Lachelier begründete Spiritualismus ist von dem Spiritualismus früherer Zeiten scharf unterschieden, von substantiellen Seelen und dergleichen findet sich darin nichts, im Gegenteil herrscht hier der Aktualismus uneingeschränkt. Der Kern der Wirklichkeit ist Geist, aber als lebendige, sich selbst setzende und objektivierende Tätigkeit, welche ihrer ureigensten Qualität nach Wille ist. Die Gesetze der Welt werden aus Forderungen des Denkens deduziert und es wird gezeigt, dass neben der Kausalität, welche eine äussere Ordnung und Einheit im Geschehen herstellt, der Zweck eine Kategorie ist, durch welche in das Sein ein innerer Zusammenhang hineinkommt. Zielstrebige Kräfte sind die Einheiten, aus welchen sich das Sein zusammensetzt; der Mechanismus ist zwar universal, aber nur die Aussenseite des Weltzusammenhangs. Das Ich ist Lebenswille, der Urgrund des Seins ein freier Wille, ein sich selbst erzeugendes „intellektuelles Bewusstsein“. Es betätigt sich im denkenden Subjekt, und in der Verarbeitung des Sinnlichkeitsmaterials zu einer raumzeitlichen, objektiven Realität. Die Betonung des Zweckmoments, des Willens, der intellektuellen Formung des Gegebenen, der aktiven Freiheit macht die Ausführungen Lacheliers auch für die deutsche Philosophie, welche teilweise in ähnlichen Richtungen sich bewegt, interessant und aktuell.

Wien. Dr. Rudolf Eisler.

Hinze, Adolf. Erscheinung und Wirklichkeit. Eine Kritik der reinen Empfindung.

Kant hat in seiner Kritik der reinen Vernunft bei der Untersuchung der subjektiven Erkenntnis die Grenze dieser mit seinen synthetischen Urteilen a priori festgesetzt. Von diesem idealistischen Standpunkt ist das objektive Erscheinungsvermögen in das Objekt hinein gelegte Subjektivität; nimmt man diese dem Objekt, so bleibt der unserer Erkenntnis nicht weiter zugängliche Träger der objektivierten Subjektivität als das Ding an sich übrig.

Ich habe im Gegensatz zu Kant in meiner Schrift versucht, die Welt nur als unsere Empfindung zu erklären. Von diesem materialistischen Standpunkt bin ich zu einem Ding an sich dadurch gekommen, dass der Mensch, als an Raum und Zeit gebunden, das Weltganze nicht erschöpfend empfinden kann, er infolgedessen dem Irrtum unterworfen ist. Solange der Mensch aber dem Irrtum unterworfen ist, kann er füglich von einer Erkenntnis der Welt überhaupt nicht sprechen, sondern er ist nur sich bewusst empfindende Materie. Die Empfindung lässt sich nun in eine mittelbare und unmittelbare unterscheiden, und letztere bietet eine Brücke, um zu einer irrtumslosen Empfindung, d. h. zu einer Erkennung kommen zu können. Stellt man sich also auf den Standpunkt, dass der Mensch weder eine immaterielle Seele noch eine Erkenntnis a priori hat, sondern alles a posteriori nur aus der Erfahrung weiss und dass nur das Empfindungsvermögen a priori der Substanz eigentümlich ist, so muss er sich mit der ihm umgebenden Materie voll und ganz identisch ansehen, wobei seine Eigentümlichkeit darin besteht, dass er sich aus bewusstseinloser zu sich bewusst empfindender Materie entwickelt hat.

Als sich bewusst empfindende Materie ist der Mensch etwas Ganzes im Weltganzen, d. h. er empfindet sich unmittelbar im Raum ganz; hat er dann seine Bestimmung in der Zeit erkannt, ein Zustand, der eintreten muss, wenn man dem Dasein der Erde einen Anfang und ein Ende zuerkennt. Mit andern Worten: hat der Mensch im Zenith der Entwicklung seinen Daseinszweck erkannt, so empfindet er sich und die Welt ohne Irrtum; er hat dann einen dualistischen Charakter; für ihn giebt es dann kein Ding an sich mehr.

Im Empfinden der Unveränderlichkeit des Empfindungsvermögens hat der Mensch ein Kriterium für ein Beharrungsprinzip in der Welt, d. h. dass das Empfindungsvermögen sich qualitativ in der ihm zugänglichen Welt nicht verändert und dasselbe ist. Geht er in diesem Sinne über seine räumliche Empfindungsgrenze hinaus, so kann er von einer Weltempfindung sprechen, deren Substrat die Materie ist und die in der Art der seinigen gleich ist. Während sich aber der Mensch als Teil am Ganzen empfindet, kann sich Gott als die Weltempfindung als Ganzes umgekehrt an seinen Teilen empfinden. Da Gott aber nicht an Raum und Zeit gebunden ist, so ist das Weltempfinden voll und ganz ein Welterkennen; die Welt als Ganzes hat somit einen dualistischen Charakter.

Um die Welt als reine Empfindung zu erklären, musste ich versuchen, sowohl Raum und Zeit als Verhältnisse der Dinge nachzuweisen, wie auch die Kantschen Begriffe a priori in solche a posteriori zu überführen, d. h. alles auf die Erfahrung zurückzuführen. Mit Hilfe von resultierenden Empfindungen habe ich sowohl hierfür eine Erklärung gefunden, wie ich auch zu einer wechselseitigen Kausalität gekommen bin.

Als Ganzes hat der Mensch einen Willen in der Natur, der seinen Ursprung in der Aktualität der chemischen Verwandtschaft hat; er hat aber auch einen Willen gegenüber dem Ganzen. Letzterer wird an der vergrösserungsfähigen bewussten Wahlfreiheit empfunden. Die bewusste Wahlfreiheit besteht darin, dass der Mensch, wenn er notgedrungen eine Kausalreihe in's Leben rufen muss, unter mehreren diejenige wählen kann, die mit der kleinsten Summe von Ursachen und Wirkungen für sich den relativ grössten Zweck verbindet.

Da der im vorstehenden angedeutete ideale Realismus nur vom Standpunkt der Entwicklungstheorie eine zureichende Begründung finden kann, so habe ich unter Anknüpfung an Lamark, S. Hilaire, Darwin, Häckel u. a. in drei Kapiteln die Entwicklungstheorie von teilweise ganz neuen Gesichtspunkten dargelegt. Unter anderen habe ich auch eine Erklärung für die Entstehung des organischen Lebens gesucht, wie ich auch zu der Folgerung gekommen bin, dass der Mensch sich mindestens schon an der Entwicklungsschwelle zu den Wirbeltieren, wenn nicht gar schon ab ovo von den Wirbeltieren getrennt entwickelt hat. Ferner habe ich auch im philosophischen Teil meiner Schrift die Entstehung der Empfindung und des Willens entwicklungsgeschichtlich erklärt.

Wronke (Prov. Posen). Adolf Hinze.

Meyerholz, Friedrich. Erkenntnisbegriff und Erkenntniserwerb. Eine Natorpstudie. Hannover, Carl Meyer (Gustav Prior) 1908.

Absicht des Verfassers ist es, jüngeren Schulmännern, die durch äussere Umstände von philosophischer Vertiefung und pädagogischer Selbstbesinnung abgehalten worden sind, sich aber durch Neigung und Veranlagung zu theoretischen Untersuchungen hingezogen fühlen, die erste Bekanntschaft mit dem Geiste Kantischen Philosophierens, wie ihn die Schriften Paul Natorps atmen, zu vermitteln und ihnen den Zugang zu einer pädagogischen Theorie zu eröffnen, die, auf Kantischer Basis errichtet, zu einem eingehenden Studium Pestalozzis und Herbarts reichen Anlass giebt. In solcher Absicht hat er sich die Aufgabe gestellt, für den grundlegenden Teil der Natorpschen „Sozialpädagogik", soweit dieser das im Obertitel des Schriftchens begrenzte Gebiet, den Begriff und den Erwerb der Erkenntnis, betrifft, eine allgemeinverständliche Einführung zu schreiben. Damit war für die Darstellungsweise gegeben, dass sie „den Gängelwagen der Urteilskraft", nämlich „Beispiele oder andere Erläuterungen", nicht verschmähen durfte und überall Anschluss an die gewöhnliche Denkweise suchen musste, um von ihr zu der philosophischen Auffassung hinzuleiten. Die Ausführung dieses Unternehmens bedarf vieler Nachsicht, sie geschieht in dieser Themenfolge:

Nach einem einleitenden Kapitel über „Aufgabe und Absicht" wird das Verhältnis des Kritizismus zur Metaphysik kurz erörtert und sodann unter den Titeln „die genetische (psycho-physiologische) und die kritische Betrachtung der Erkenntnis" der Versuch gemacht, den Erkenntnisbegriff des methodischen Idealismus zu erläutern. Das Kapitel: der Erkenntnisbegriff des Dogmatismus, des Skeptizismus und des Kritizismus, möchte die Gesichtspunkte fassbar machen, auf denen die Verschiedenheiten der erkenntnistheoretischen Standpunkte beruhen. Es folgt unter dem Titel „der Erkenntniserwerb" eine Anwendung des gewonnenen Ergebnisses auf die Didaktik. Der angefügte Litteraturnachweis soll den Weg zu tiefer gehenden Studien zeigen. Verfasser wünscht und hofft, dass durch solche Studien, zu denen er nur eine Hinleitung gegeben haben will, an möglichst vielen Stellen der Schulwelt, nicht zuletzt in den Volksschullehrer-Seminarien, für die Losung Natorps: Zurück auf Kant und den kantisch interpretierten Pestalozzi! Verständnis geweckt werden möge.

Diepholz (Hannover). F. Meyerholz.

Schwartzkopff, P., Prof. Dr. Giebt es einen Gott? München, Oskar Beckscher Verlag, 1908. 8°.

Wenn man heutzutage auf Beweisen für das Dasein Gottes besteht, so ist das ein Schlag ins Gesicht der gesamten modernen Auffassung, die durch Kant eingeleitet wurde. Und doch muss ich die Gründe, warum man derartige Beweise überhaupt, ja selbst ihre Möglichkeit, bestreitet, für durchaus hinfällig halten. Nicht bloss von der intellektuellen, sondern auch von der sittlichen Seite her. Und zwar umsomehr, je länger diese Frage im Mittelpunkte meines Denkens steht. Dabei wundere ich mich immer von neuem, wie man bei solchen Vorurteilen sich noch auf Kant

stützen kann, dessen Erkenntnistheorie, bei aller seiner Grösse, nunmehr wirklich wenigstens in dieser Hinsicht hinreichend erschüttert ist. (Ich habe das auch meinerseits gründlich in einer Schrift nachgewiesen, die den Titel „Däs Wesen der Erkenntnis“ führt, und deren Veröffentlichung bevorsteht.) Ebenso frappiert mich die durchgängige Verwechslung von Begriffen, die mir bei der Bestreitung von Gottesbeweisen entgegentritt. Man macht sich die Angriffe z. B. dadurch leichter, dass man die Miene annimmt, als sollte ein deduktiver, oder gar ontologischer Beweis gegeben werden; statt eines induktiven — was freilich sinnlich wäre. Dann soll es weiter überhaupt keinen zwingenden induktiven Beweis geben — was ebenfalls haltlos ist. Allenfalls noch einen halben, teleologischen, aber ja keinen kosmologischen. Und doch bildet dieser die einzige Grundlage für jenen. Denn Zweckursächlichkeit ist nur eine besondere Art der Ursächlichkeit. Ferner soll Ursächlichkeit nur eine Form sein, die, vom denkenden Supjekt erzeugt, an die Objekte herangebracht wird. Und doch liegt die Ursächlichkeit bereits in der Tätigkeit des Denkens selbst. Denn dies ist nur eine besondere Art des Wirkens. Und ein anderes, als ursächliches Wirken ist blosse Einbildung. Wenn jedoch Kant einen ursächlichen Rückschluss von der Welt auf ihren Urheber verwirft, so könnte dies wiederum einzig von der transscendenten Ursächlichkeit gelten, aber nimmermehr von der immanenten, die den wahren Kern der transscendenten bildet. — Schliesslich will man den Gottesbeweis, selbst wenn er sich führen liesse, durchaus entwerten. Und doch haben sich in den Jahrtausenden bis auf Kant diejenigen recht wohl dabei befunden, die, auf Grund ihres gesunden Verstandes und gesunden Lebensgefühls, gleich Paulus Römer 1, 17 ff., den Schöpfer aus seiner Schöpfung erschlossen haben. Freilich führt solcher Beweis noch nicht bis zum eigentlichen religiösen Glauben. Denn der bedeutet eine persönliche Gemeinschaft mit Gott. Wohl aber ermöglicht er es, dass man mit gutem wissenschaftlichen Gewissen das metaphysische Dasein eines Objektes für solchen Glauben annehmen kann. Denn das Subjekt kann sich das Objekt nicht schaffen. Es muss ihm gegeben werden. Und was ausserhalb des Subjekts gegeben ist, dessen Dasein kann von diesem nicht bloss von ihnen her bewährt werden. Denn eine unmittelbare, rein innere Wahrnehmung aussersubjektiver Dinge giebt es nicht. Gottes Dasein aber ist als solches unmöglich bloss subjektiv.

Wernigerode a. H. Prof. Dr. Schwartzkopff.

Vowinckel, Ernst, Lic. Dr., Realschuldirektor. Pädagogische Deutungen. Philosophische Prolegomenen zu einem System des höheren Unterrichts. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1908. (VIII u. 164 S.)

Für die Prinzipienlehre der Pädagogik erhebt sich vor allem das Problem des Ziels, das der Unterricht zu erreichen streben soll. Hält man daran fest, dass der höhere Unterricht kein anderes Ziel der Erziehung der jüngeren Generation kennen kann als das volle Menschentum, so steht man sofort vor den Fragen nach der Anknüpfung des Ethischen an das Intellektuelle und nach den Gesetzen des geistigen Werdens. Diese Probleme sind philosophischer Natur, so gewiss die Frage nach dem Wesen des Menschen nur von der Philosophie gestellt und beantwortet werden kann. Um die Probleme an der Wurzel zu fassen, schlägt die Untersuchung den folgenden Weg ein.

Eine geschichtlich-psychologische Herausarbeitung der verschiedenen Unterrichtstypen gipfelt in einer Versöhnung der gegensätzlichen Typen, nämlich des ethisch-theologischen und naturwissenschaftlich-ästhetischen, einer Versöhnung, die das autoritative Soll in der Aufnahme des Vergangenheitsdenkens ebenso vermeidet wie ein geschichtsloses, imperativloses Wachstum und Ausleben, um ihrerseits nun aus der intellektuellen Forderung ein intellektuelles Erlebnis hervorgehen zu lassen. Ein Erlebnis dieser Art bildet den ethischen Grundakt des Unterrichteten, da er in ihm etwas Neues aus sich herausschafft und zur Welt seiner Gegenstände

in ein selbständiges Verhältnis tritt. — Das Universum der Gegenstände des Unterrichts ist das aus der Unendlichkeit des Geistes sich entwickelnde Menschheitsdenken, das in letzten, statischen und dynamischen, Kategoriengruppen fassbar wird: An die Stelle der „Allgemeinen Bildung" tritt nun für den Schüler ein Kosmos der Erkenntnis, der aus Anschauung zum Begriff emporsteigend sich allmählich enthüllt; dieser Kosmos ist nichts anderes als das System der Inhalte, die das geistige Wesen des Menschen auferbauen. Die Theorie des Unterrichts muss sich darüber klar sein, dass die gebotenen Stoffe und ihre Ordnung vollgültige Vertretungen der bewegten Inhalte des Geistes sind. So wird der Schüler zum geistigen Wesen, wenn er auf diese Darbietungen selbständig reagiert: aber hierin besteht dann auch die sittliche Erziekung, d. h. in den zur sittlichen Tat werdenden intellektuellen Erlebnissen.

Diesem logischen Aufbau des Unterrichts dienen Psychologie und Methodik des Unterrichts; sie sind dementsprechend zu beurteilen, jene als die empirische, wachsende Kenntnis des Seelischen in Schüler und Lehrer, diese als die jeweilige Autorisierung und Technik des Unterrichts. Ebenso steht die Ästhetik des Unterrichts unter jenem Grundgedanken des intellektuellen Erlebnisses, das in Schönheit, d. h. Ebenmass und Harmonie, herbeizuführen und zu erhalten ist. Schliesslich sind die sozialen und nationalen Absonderungen des Menschheitlichen jenen Gesichtspunkten einer Kritik und Synthese des Geistes und seines Werdens unterzuordnen.

Die Gedanken, welche der Prinzipienlehre meiner Schrift zu Grunde liegen, sind letzten Endes an der Kritik Kants orientiert. Es wäre eine sehr lehrreiche Aufgabe, zu zeigen, wie weit die gewaltigen Elemente der Kantischen Philosophie über die Resultate hinausgreifen, die Kant selbst aus ihnen erbaut hat. Gerade an den pädagogischen Lehren Kants lässt sich dieses eigenartige Verhältnis zwischen dem Angelegten und Ausgeführten erweisen. Vor allem wäre darauf hinzuweisen, dass die „Moralität", die Kant als drittes Ziel der Erziehung, dem die Kultur der Technik und die Zivilisation der Klugheit untergeordnet werden sollen, aufstellt, so schroff als absolute Pflicht aufgefasst ist, dass eine Synthese der natürlichen Anlage und ihrer Ausbildung mit der ethischen Selbstwerdung nicht erreicht wird. Obwohl Kant die Rousseau-Basedowschen Ideale nach der praktischen Seite billigte, sog doch der Gedanke des asketischen Pflichtsoll alle die Mannigfaltigkeiten auf, die durch intellektuelle Erlebnisse geistige Wesenheiten würden, durch sittliche Handlungen den Menschen erst bilden und auferbauen.

Mettmann. Ernst Vowinckel.

Spranger, Eduard. Wilhelm v. Humboldt und die Humanitätsidee. Berlin, Reuther & Reichard, 1909. Gr. 8°. (X, 506 S.)

In Band XIII S. 57 ff. dieser Zeitschrift habe ich die positiven Beziehungen dargestellt, die zwischen dem Denken Humboldts und Kants bestehen. Die Beleuchtung, in die ich dort die Humanitätsphilosophie rückte, musste naturgemäss einseitig bleiben. Humboldt kann nur bedingt als Kantianer gelten; gerade bei ihm tritt klar zutage, wie ich es einmal ausdrücke, „dass die Kantische Philosophie eigentlich nur einen vorgebauten Zaun darstellt, durch dessen Gitterwerk hindurch man das alte feste Gefüge des Systems der universalen Harmonie erblickt". Diesen Linien bin ich nachgegangen und glaube am Beispiel Humboldts besonders deutlich nachweisen zu können, welche inneren Motive dahin wirkten, dass aus der kritischen Philosophie sich zuerst die Identitätsphilosophie und nichts anderes entwickeln musste. Die betreffende Untersuchung, die vielleicht für das Verständnis der Interpretation Kants durch seine Zeitgenossen nicht ohne Belang ist, habe ich angeknüpft an den Kantischen Begriff der „Chiffreschrift der Natur", den ich bis zu Leibnitz, Shaftesbury und Winckelmann zurückverfolge.

Aber diese Wandlung Humboldts vom Kritizismus zur spekulativen Identitätsphilosophie, die R. Haym noch verkannt hat und die vielleicht

erst durch die Fülle des seit 1856 erschlossenen neuen Materials und die mir handschriftlich bekannt gewordenen Briefe an Brinckmann in helleres Licht getreten ist, war nicht der Hauptgegenstand meiner Darstellung. Ich wollte vielmehr zeigen, dass hinter all den vereinzelten Äusserungen dieses Mannes ein festes System liegt, dass er in immer neuen Ansätzen aus den Materialien seines inneren Lebens sich eine Philosophie geschaffen hat, die in dem humanistischen Bildungsideal gipfelt. Sie wollte ich zugleich in ihrer Lebendigkeit, ihrem organischen Zusammenhange und ihren feststehenden Kategorien erfassen. Jene Metaphysik ist für ihn nur die letzte Projektion eines Lebensgefühls, in dem Psychologisches, Ästhetisches und Ethisches als unteilbare Einheit zusammenwirken. Ein eminentes Bedürfnis nach Selbstbildung und Innenkultur ist bei Humboldt gleichsam der Wurzelknoten, aus dem Psychologie, Ästhetik und Ethik hervorwachsen, so dass sie bis zur gegenseitigen Unselbständigkeit auf einander bezogen werden. Alle Interpretation des Menschlichen und Geschichtlichen erfolgt von jenem Ideale aus, alles Kunstschaffen wird an diesem Masstabe gemessen, und so bildet die Humanitätsidee das Zentrum für alles, was Humboldt dachte und schuf. Ich unterscheide an ihr die drei Momente der Individualität, Universalität und Totalität. In dem letzten verbirgt sich das Problem der ethischen Formgebung, und ich möchte nachweisen, dass das höchste Kunstschaffen nicht nur eine Analogie für die Vollendung der Persönlichkeit bedeutet, sondern dass uns aus der ethischen Totalität das ursprüngliche geheimnisvolle Prinzip entgegenleuchtet, was wir in der künstlerischen Form gleichsam abgeleitet und gespiegelt wiederfinden.

Dasselbe Formprinzip endlich ist auch der Leitstern für die neuhumanistische Griechenauffassung. Diese steht daher unter einer Antizipation, die die moderne historische Forschung im gleichen Umfange nicht anerkennen kann. Entsprechend der Entwicklung in Humboldts Gesamtphilosophie haben wir bei ihm in der ersten Periode eine vorwiegend psychologische, in der zweiten eine romantisierte, metaphysische und an Schelling erinnernde Deutung des Griechentums, wie denn Humboldt überhaupt engere Beziehungen zur Romantik und besonders F. Schlegel hat, als bei Haym zum Ausdruck kommt. Beide Formen des Neuhumanismus setze ich in Gegensatz zu den positiveren Griechenauffassungen der Gegenwart.

Der Funktion des Griechentums parallel geht die Auffassung des Geschlechtsgegensatzes und die ethische Bewertung der Bildung durch die Frau. Der hochentwickelte Sinn Humboldts für das Prinzip des weiblichen Charakters lässt ihn die Frau als eigentliche Bildnerin zur Humanität sehen. So besteht seine höchste Bedeutung im Kreise der Klassiker darin, den idealen Gehalt der Ehe durch sein persönliches Leben gleichsam produziert zu haben.

Das Buch dient zunächst einem rein historischen Zweck. Ich glaube aber, hier ein Stück Geschichte dargestellt zu haben, dessen volles Verständnis auch auf die Lebensanschauung und die Schulorganisation der Gegenwart befruchtend einzuwirken vermag. Daher erörtere ich in der Einleitung „Die systematische Bedeutung der Humanitätsidee als Bildungsideal“ und behandle im Schluss das Verhältnis der Humanitätsidee zu unseren Lebensproblemen.

Berlin. Eduard Spranger.

Baumann, Julius. Der Wissensbegriff. Eine historisch-philosophische und philosophisch-kritische Monographie. 1. Band der Synthesis, Sammlung historischer Monographien philosophischer Begriffe. Heidelberg 1908. Carl Winters Universitätsbuchhandlung (VIII u. 231).

Seit langer Zeit trug ich mich mit dem Gedanken einer monographischen Behandlung des Wissensbegriffs und hatte grosse Vorarbeiten dazu. Aus diesen Vorarbeiten ist eine besondere Abteilung „Komparative Behandlung der Geschichte der Philosophie“ in diese zusammenfassende Behandlung von 14 Druckbogen (eigentlich sollten es nur 12 sein) in den

Abschnitten „Der Wissensbegriff in der indischen Philosophie“ und „der Wissensbegriff in der arabischen Philosophie“ aufgenommen; denn an beiden wird anschaulich gemacht, wie die philosophischen Grundüberzeugungen auf individueller Art nicht bloss der Einzelnen, sondern ganzer Rassen und Völker meist beruhen; dieser Gedanke ist dann in dem ganzen Werkchen gebührend herausgestellt und von den ältesten bis in die neuesten Zeiten verfolgt. Es giebt nicht nur zwei oder drei Richtungen in der Philosophie, sondern viel mehrere bis in unsere Tage hinein. Ist das erst erkannt, so kann man auch Wege zur Abhilfe suchen, wie auf solche am Schluss hingewiesen wird.

Kant habe ich so dargestellt, wie er selber sich für richtig verstanden erklärt hat, nach Johann Schultz Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft, 1. Teil 1789, 2. Teil 1792. Ich halte auch danach aufrecht meine Schrift von 1905 „Anti-Kant. Mit Benutzung von Tiedemanns Theätet und auf Grund jetziger Wissenschaft.“ Gotha, Friedrich Andreas Perthes.

Göttingen. Baumann.

Strecker, Dr. R., Oberlehrer in Bad Nauheim. Kants Ethik. Verlag Roth, Giessen 1909. (100 S.)

Meine Schrift ist eine Auseinandersetzung besonders mit der Darstellung und Kritik von Kants Ethik, wie sie Prof. Messer-Giessen gegeben hat.

Kant hält seinen kategorischen Imperativ für unbegreiflich, also für ein Mysterium. Auf ein solches können sich aber die widersprechendsten Forderungen berufen. Daher der vielfache Missbrauch des Kantischen Imperativs in unsern Schulen und Kasernen. Ich glaubte den grössten Gewinn aus der Arbeit unserer Neukantianer hauptsächlich in der Richtung zu finden, dass bei ihnen schliesslich doch der kategorische Imperativ in das helle Licht der Vernunft und damit in das Bereich der wissenschaftlichen Forschung rückt. Alle sittlichen Forderungen ergeben sich danach aus dem Wechselverhältnis, in welchem die Lebensbedürfnisse der Einzelpersönlichkeit mit den Lebensbedürfnissen der Gemeinschaft stehen. Dieser Imperativ ist allerdings im Sinne Kants nur hypothetisch, denn er setzt die Anerkennung des Lebens als eines Wertes voraus. Also fortschreitende Organisation des Menschheitslebens, Sozialismus im umfassendsten Sinne des Wortes! Kant hat m. E. dies Ziel nur deshalb verkannt, weil er — historisch begreiflich — zu schroff ablehnend gegen jede Art von Eudämonismus sich verhielt.

Diese Auslegung des Kantischen Imperativs machte eine Auseinandersetzung nötig mit dem Egoismus, Pessimismus und Determinismus. Da dies alles in typischer Weise von Christoph Schrempf vertreten wird, wendet sich meine Polemik in dieser Beziehung hauptsächlich gegen ihn. Seinem Egoismus gegenüber gebe ich allerdings zu, dass die Rätsel des Lebens nicht restlos lösbar sind, andererseits betone ich aber, dass ein gewisser Grad von Befriedigung doch auch dem Individuum erreichbar ist, sofern es sich eben als Gemeinschaftsorgan fühlt und betätigt. Während ferner Schrempf immer nur den beschränkten Kreis von Kräften in Rechnung setzt, die ihm gegenwärtig erkennbar gegeben sind und daraus auf die Sinnlosigkeit des Lebens schliesst, weise ich auf die unendliche und unabsehbare Fülle der Kräfte hin sowie auf das Unlösbare, das in dem Begriff „Kraft“ und „Wille“ selbst schon liegt, um darauf meine Hoffnung für das Leben und mein Bedürfnis zu tatkräftiger Mitarbeit an ihm zu begründen. Wenn wir auch nicht alles wissen können, so wissen wir doch genug, um Gutes und Vernünftiges tun zu können.

Was mich zur Veröffentlichung meiner Gedanken bestimmte, war weniger das Bewusstsein, wesentlich Neues zu sagen, als vielmehr das Verlangen, die z. T. schwer verständlichen Schriften unserer Neukantianer etwas mehr ins Gemeinverständliche zu übertragen. Denn was hilft eine

soziale Ethik, wenn sie nicht auch einen sozialen Ausdruck findet? Ich habe freilich dies Ziel nicht so erreicht, wie ich wünschte.

Bad Nauheim. Dr. R. Strecker.

Wize, Kasimir Filip. Friedrich Justus Riedel und seine Ästhetik. Inaug.-Diss. Verlag von R. Trenkel. Berlin 1907.

Es ist dies eine von einer kurzen Lebensbeschreibung begleitete Darstellung der Verdienste um die Philosophie im allgemeinen und um die Ästhetik im besonderen eines Vorläufers von Kant. Friedrich Justus Riedel hatte sich noch vor Feder und Tetens für eine Dreiteilung der philosophischen Wissenschaften in Anlehnung an die drei geistigen Seelentätigkeiten und an die drei ihnen korrespondierenden geistigen Ideale: das Schöne, das Wahre und das Gute ausgesprochen. Durch die von den Engländern übernommene Verkündigung der Interesselosigkeit des Schönen hat sich fernerhin Riedel als einer der frühesten Vorkämpfer dieser Relationsbestimmung des Schönen, durch die der Unterschied des Schönen vom Guten angegeben wird, in Deutschland erwiesen.

Riedel hat somit vor Kant mit den Grundideen der Kritik der Urteilskraft verwandte Ansichten verfochten.

Es ist deshalb wohl nicht so ganz zufällig, dass ihm in Herder, derselbe Gegner, wie auch dem Verfasser der Kritiken erwuchs. Der Grösse Kants konnte Herder nicht viel anhaben. Anders mit Riedel. Der Schriftsteller, der besonders mit seiner „Theorie der schönen Künste und Wissenschaften“ und mit seinen „Briefen über das Publicum“ eine rühmliche Laufbahn begonnen hatte, aber sie zum Teil wegen Überbürdung mit Arbeit und Nahrungssorgen, zum Teil wohl auch wegen der Liederlichkeit seines Lebens, nicht weiter fortführen konnte, geriet bald schon für die jüngeren Zeitgenossen beinahe in — Vergessenheit. Das Erscheinen des von Herder geschriebenen, gegen Riedel gerichteten vierten kritischen Wäldchens nach dem Tode seines Verfassers und auch Riedels, eines Opfers, das sich nicht mehr wehren konnte, untergrub das Ansehen Riedels in den Augen der Nachwelt ganz und gar.

Nur ab und zu liess sich etwas von Riedels Bedeutung für die Philosophie vernehmen. Schasler zitiert seine Definition des Schönen, als eines interesselosen Wohlgefallens und meint: „Das klingt schon ganz an Kant an“. Schlapp vermutet gar, dass Riedel Kant „beeinflusst“ hätte. Hugo Spitzer sieht in Riedel einen Vorläufer Kants.

Ein „Vorläufer“ Kants ist Riedel gewesen, auch in dem Fall, dass Kant ihn gar nicht gelesen hätte. Auf Feder hat Riedel sicherlich sogar Einfluss geübt (S. 21 f.), und könnte dadurch wenigstens indirekt auf Kant gewirkt haben.

Doch ist für mich die Frage, ob Kant von Riedel beeinflusst war, nicht das Wesentliche. Mir geht es um eine objective Darstellung der Wichtigkeit der Riedelschen Gedanken und um ihre Verteidigung vor den nicht immer gerechten Vorwürfen Herders. Dabei fällt mir auf, dass man das „Vierte kritische Wäldchen“ zum mindesten, was die negative Seite anbetrifft, recht wenig kritisch zu beurteilen gewusst hat, oder dass sich die Herderkenner gar nichts aus der Dreiteilung der Philosophie im Sinne Kants gemacht haben. Sonst müsste jeder wirklich aufmerksame Leser des „vierten kritischen Wäldchens“ geradezu auf die Ungerechtigkeit, die Riedel in vielem, insbesondere aber durch den Spott und Hohn über die Dreiteilung der philosophischen Wissenschaften, widerfuhr, gestossen sein. Vielleicht würde er dann es nicht für unwert erachtet haben, sich mit dem armen Kompilator, wie man Riedel zu nennen sich gewöhnt hatte, des Näheren zu beschäftigen und ihn in Schutz zu nehmen.

Zur weiteren Beleuchtung des Falles mit dem „Vierten kritischen Wäldchen“ sei hier noch folgendes erwähnt. Herder tritt in demselben ebenso, wie in der gegen Kant gerichteten „Kalligone“ als „Stürmer“ und „Dränger“ auf. Er erinnert dabei oft an den Schillerschen Kapuziner und erreicht in Ausdruck die hämische Art eines Hamann (S. 43). Da der

Rigaer Prediger aber mit diesen Unarten eine fromme Begeisterung für eigene, positive, grossartige Gedanken verbindet, so söhnt er auch den kritisch veranlagten Leser wieder aus. Dem Missbehagen folgt bald Bewunderung. Und eins nach dem anderen kehrt immer und immer wieder.

Jezewo bei Borek. K. F. Wize.

Hügel, Freiherr Friedrich von. ‚The Mystical Element of Religion, studied in St. Cathrine of Genoa and her Friends'. London, J. M. Dent, 1909, in Kommission bei Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. (XIII, 466 und 396 S.)

Dieses Werk versucht möglichst a posteriori, durch nachempfindendes allmählig eindringendes Studium der Tatsachen-Serien, die Hauptelemente aller voll entwickelten Religiosität und Religion zu ergründen, und die spezifischen Tendenzen, Feindschaften und Wahlverwandschaften dieser Elemente, sowohl unter sich als den anderen Seiten des Menschenlebens und der Wirklichkeit gegenüber, aufzudecken. Besonders möchte es eindringen in die Natur und Notwendigkeit, den Nutzen und die Gefahren des mystischen, intuitiv-emotiven Elementes. Das Buch geht eben überall von der Überzeugung aus, dass nun einmal alles Lebende und Lebenspendende, ja alles Reelle, stets eine in und durch Vielheit organisierte Einheit ist, bei welcher, für den Menschen wenigstens, verschiedenerlei Spannung, Reibung, Widerstand und Leiden, bei Gewinnung, Behauptung, Vervollkommnung dieser Organisierung, stets hinzugehört.

Die im reellen Leben, wo solches fruchtbar wirkt, stets befolgte Prozedur auch hier möglichst anwendend, geht nun das Werk, in vollem Bewusstsein, einen scheinbaren Zirkelgang. Zuerst, in Teil I, fällt es in medias res, und beschreibt (Kap. I), in grossen Zügen, die drei Hauptmächte im Leben der Westeuropäischen Menschheit — den Hellenismus, oder den Durst nach Reichtum und Harmonie des Lebens, das Christentum, oder die Offenbarung der geistigen Persönlichkeit und der Tiefe, und die Wissenschaft, oder den Begriff blinder Tatsache und deterministischen Gesetzes; und schliesst, aus aller dreier hartnäckigem Weiterleben, und aus deren leichter Zurückbeziehung auf elementare Kräfte und Erfahrungen des menschlichen Geistes, auf deren aller Unzerstörbarkeit. Es kann sich also nur um die rechte Form und Gewinnung jeden Elementes, und um seine richtige Stellung und Funktion im Ganzen des Geisteslebens, handeln. Kapitel II nimmt dann die zweite jener Grossmächte vor, und findet die drei Elemente des Historisch-Institutionellen, des Analytisch-Spekulativen, und des Intuitiv-Emotionellen so sehr und so beständig in allen grossen Religionen wirksam, dass auch hier eine Ausmerzung irgend eines der dreien ein gewalttätiger Doktrinarismus oder eine die Wahrheit umgehende Furcht vor Missbräuchen wäre. Die drei Elemente sind zwar in allen Stadien des Menschenlebens und der Menschheitsgeschichte stets mehr oder weniger tätig, aber die Aufeinanderfolge im Übergewicht je eines über die anderen zwei Elemente im durchschnittlichen religiösen Leben, die Verteilung derselben Elemente unter den verschiedenen Geschlechtern, Berufen, Temperamenten, Rassen, und die furchtbaren Übel des excessiven Übergewichtes je eines dieser Elemente über die anderen, bringen die Unmöglichkeit einer Reduktion dieser drei Religionselemente zu noch grösserer Anschaulichkeit.

Teil II will nun diese vorläufigen Umrisse durch bestimmte, mit Akribie erschlossene, geschilderte und analysierte Exempel ausfüllen, erproben; bezw. korrigieren. Solches Material und solchen Prüfstein ergeben die, hier zum ersten Male kritisch gesichteten und psychologisch und philosophisch untersuchten, Lebensbeschreibungen der heiligen Katharina Fiesca Adorna, Ehefrau und Wittwe (1447—1510), und ihrer zwei bedeutendsten Jünger. Kap. III—V schildern somit ihr, an Liebeswerken reiches, mit tiefster, spontanster Religion erfülltes, auch durch psychophysische Begleiterscheinungen interessantes Leben. Kap. VI entfaltet ihre zart schwungvoll erlebte, besonders in der Eschatologie schön ein-

fache und tiefe Lehre, die durch das Vorherrschen der neu-platonischen (areopagitisch-dionysischen) Form charakteristisch bestimmt, resp. beengt ist. Kap. VII und VIII beschreiben Leben und Lehre ihrer, meist anders gearteter, Jünger, Ettore Vernazza, Notar und grossartiger Philanthrop († 1524), und dessen Tochter, Battista Vernazza, Ordensfrau und bedeutende geistliche Schriftstellerin († 1587). Ein vorläufiger Schluss kommt dann wieder auf die, jetzt prägis illustrierten, drei Elemente zurück; und ein Anhang untersucht die Quellen von Katharinas Biographie und den Aufbau ihrer Legende.

Bis hierher handelt es sich fast nur indirekt, aber doch fast beständig, um Kant, insofern als die Religion, in ihrer vollsten, spezifischsten Gestalt, überall als ein starkes mystisches Element einschliessend erfunden wird, was nach des Verfassers Auffassung bei Kant voll und direkt erkannt wird. Aber Teil III, Band II, der nun das gesammelte Material, systematisch genau, auf jene Grundfragen hin, untersucht, kommt direkt oft und viel auf Kantisches zu sprechen. So wird bei der Erörterung von Katharinas Lehre von der reinen Liebe Kants Stellungsnahme in seinem ‚Kanon der reinen Vernunft' (gegen Ende der Kr. d. r. Vernunft) als befriedigend erfunden, obgleich, bei Besprechung von Katharinas quietistischen Aussprüchen, die tiefe Berechtigung des Beschaulichen in einem Grade aufrecht erhalten wird, der dem religiösen Erlebnis allein genügen kann aber Kants Theorie und Sympathien zuwiderläuft. Besonders aber füllt Kant das Kap. XII an. Daselbst erscheinen Ethik und Mystik, Philosophie und Religion, Wilhelm Hermann gegenüber, als alle vier vollberechtigt. Die menschliche Erkenntnis scheint eine dunkle aber direkte Erfahrung Gottes einzuschliessen, eine Erfahrung, die zwar nur indirekt erweisbar, aber in allem spezifisch menschlichen Leben als tief wirksam erscheint. In Betreff der Haltung der Mystiker in der Frage vom Übel wird Kants Einsicht, dass das Übel nicht durch die Kategorien der Substanz und des Negativen, sondern allein durch den Willen zu erklären und für positiv, ja auch als radikal, zu halten ist, als allein genügend erkannt. Kap. XIV, über Mystik, Pantheismus und Immanenz Gottes, bringt Plotin und Spinoza, Kierkegaard und die heil. Teresa zu Worte, und sucht, mit letzterer, einen Panentheismus zu bewahren. Aber Kap. XV, welches zurück zum Ausgangspunkte des ganzen Werkes führt, denkt wieder viel an Kant. Denn es werden, den stark Kantisch gefärbten Aufstellungen Emile Sulzes gegenüber, historische Institutionen und metaphysische Doctrinen als für die Entwickelung der religiösen Persönlichkeit, und für die Reinigung und Fülle der Religion, unersetzbar aufgezeigt. Solch Institutionelles, solche Doktrinen und die richtige Benutzung beider ist nicht ohne weiteres mit Kant als „Pfaffenthum" zu verurteilen. Sie werden vielmehr fruchtbar wirken, so lange der Mensch Mensch bleibt.

London-Kensington W. Baron Friedrich v. Hügel.

Monatsschrift für Soziologie. Herausgegeben von Privatdozent Dr. Eleutheropulos und Baron von Engelhardt. Leipzig, Fritz Eckardt Verlag. Pro Semester 10 Mk., Einzelhefte 2 Mk.

Eine neue Zeitschrift, namentlich eine, die der reinen Wissenschaft dienen soll, ist nur dann zukunftsfähig, wenn sie vor allem — zukunftsberechtigt ist! Sie soll einem bereits reifen Bedürfnis Befriedigung bieten und soll das Bedürfnis an bestimmter Erforschungsfreude erwecken.

Ist nun die Soziologie eine Betätigungssphäre des Geistes, die in der Gegenwart kräftige Zukunftskeime in sich birgt?

Ein Wundt gab die Antwort: „Die Soziologie ist Siegerin geblieben über ihre Gegner".

Seit Comte hat die Soziologie immer grössere Verbreitung in den ausserdeutschen Ländern gefunden — doch auch in Deutschland ist sie in siegreichem Vordringen begriffen, seitdem ihr im Bereiche des deutschen Sprachgebietes in Gumplowicz ein bedeutender Vorkämpfer erstand. Fast möchte ich sagen, diese Zeitschrift sei eine Krönung seines Werkes.

Ratzenhofer, Simmel, Tönnies, Eleutheropulos und andere folgten, und stattlich ist heute die Anzahl der deutschen Soziologen und der sich auf zoziologischem Gebiet betätigenden Gelehrten.

Doch um wieviel reger als bei uns entfaltet sich „soziologisches Forschen" in Amerika, Italien, Frankreich und Österreich. Dort werden nicht allein soziologische Gesellschaften gegründet, auch soziologische Revuen gewinnen immer grössere Leserkreise.

Es konnte keinem Zweifel unterliegen, auch Deuts hland hatte mit einem tatsächlichen Bedürfnis nach einer ausschliesslich soziologischen Zeitschrift zu rechnen.

Im Juli 1908 gewann ich den bekannten Philosophen und Soziologen Dr. Eleutheropulos für meine Idee; er war es gewesen, dessen Vorträge in der juristischen und philosophischen Fakultät der Universität zu Zürich mein Interesse für die Soziologie in höchstem Grade geweckt hatte. Eleutheropulos stellte seine Arbeitskraft, sein Wissen und Können in den Dienst des neuen Unternehmens; bald sagten uns die bedeutendsten Soziologen ihre Mitarbeit zu und schon die erste Nummer bringt wohlklingende Namen: Worms, Ward, Loria, Gumplowicz, Tönnies und Savorgnan.

Die Monatsschrift für Soziologie will der Ausgestaltung und Vollendung der Soziologie als Wissenschaft dienen. Sie wird nicht für ein bestehendes System oder eine besondere Richtung Propaganda machen; in ihr sollen alle Ansichten über die Soziologie und die ihr zufallenden Einzelprobleme auch die gegen die Soziologie und deren Berechtigung als Wissenschaft gerichteten, zur Sprache und zur Diskussion gelangen. Es gilt zunächst, die Lage zu klären, den Boden zu gewinnen, d. h. wenigstens in den prinzipiellen Fragen eine Verständigung zu erzielen und fest darauf zu bauen.

„Une science, qui n'a pas encore conquis en Allemagne la place qui devrait lui revenir, c'est la sociologie", sagte Lexis 1900 in Paris — nehmen wir den Ausländern die Berechtigung, diese Worte zu wiederholen!

Leipzig. Baron R. von Engelhardt.

Volkmann, P., ordentl. Professor der Physik an der Universität Königsberg. Die materialistische Epoche des neunzehnten Jahrhunderts und die phänomenologisch-monistische Bewegung der Gegenwart. (Rede.) Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1909. (30 S.)

Die Grundlage des unter besonderem Einfluss von Laplace geschaffenen Materialismus hat bekanntlich die Übertragung des makrokosmischen Bildes des Planetensystems der Astronomie auf den Mikrokosmus der Atome und Moleküle der Chemie gebildet, ohne dass gerade diese Verknüpfung besondere Erfolge aufzuweisen gehabt hätte. Phänomenologie und Monismus stellen Ablösungsformen des Materialismus dar. Bei der Charakteristik der Phänomenologie wird das Prinzip der Ökonomie von E. Mach in den Vordergrund gestellt. Die Analyse der Empfindungen mit der antimetaphysischen Ablehnung jedes Elementes der Einbildungskraft führt zur Frage nach dem zum mindesten sehr zweifelhaft liegenden Existenztheorem jeder konsequenten Phänomenologie als wissenschaftliches System gedacht. Es folgen Mitteilungen über die Entstehung des Monismus, der in seiner Unbestimmtheit und Mannigfaltigkeit mit seiner Verwechselung intellektueller und künstlerischer Momente gezeichnet wird. Als besonderes Beispiel dient Verworns Psychomonismus. Der Schluss leitet zu Kant über und betont die besondere Bedeutung der Physik für die hier einschlägigen Fragen. — Die Rede nimmt Stellung zu einer Reihe aktueller Fragen; von besonderem Interesse ist vielleicht als Beitrag zu einer Psychologie der Völker die Behandlung von Kant als Typus des deutschen Idealismus, von Laplace als Typus des französischen Materialismus. Wie man Frankreich als Wiege des Materialismus bezeichnen kann,

wird man von einer Empfänglichkeit der germanischen Rasse für den Monismus sprechen können.

Königsberg i. Pr. P. Volkmann.

Garfein-Garski, Stanisl. Dr. Ein neuer Versuch über das Wesen der Philosophie. Heidelberg 1909, Carl Winters Universitätsbuchhandlung. (XI u. 207 S.)

Im Momente der Wiedergeburt der Philosophie — in dem wir uns befinden — versuche ich eine neue Grundlegung des Wesens der Philosophie als Weltanschauungslehre, eine neue Einteilung der philosophischen Disziplinen und eine möglichst scharfe Umgrenzung des Gebiets der Philosophie, d. i. ihre Abgrenzung gegen die Einzelwissenschaften, gegen die Poesie und die Religion.

Ausgeführt wird dieser Versuch in folgender Weise.

Nach einer historischen und kritischen Charakteristik des gegenwärtigen Standes der Philosophie (den Pragmatismus inbegriffen) im I. Kapitel und Kennzeichnung der Krisis in ihr als Symptoms eines Wendepunktes in der Kulturentwickelung, gründe ich im II. Kapitel die Philosophie auf die Subjektsfunktion und zwar auf das Erlebnis der Einheit und Ganzheit der Welt. Ich versuche zu zeigen, dass die Welt gesondert von der Summe ihrer Teile als Ganzheit oder Einheit für sich angesehen und untersucht werden kann und konstituiere sie so als Gegenstand und Ausgangspunkt der Philosophie. Über das Objekt an sich ist damit nichts ausgemacht. Die derart begründete Bestimmung der Philosophie umzeichnet ein Gebiet, auf dem für die heterogensten Ansichten im Schosse der Philosophie Platz ist und hiermit ist der Versuch einer Philosophiebestimmung gemacht, die wissenschaftliches Gemeingut soll werden können, wie z. B. die Bestimmung der Physik oder Chemie.

Im III. Kapitel versuche ich nach Eliminierung aller Einzelwissenschaften aus der Philosophie und entsprechend ihrer im II. Kapitel festgestellten Definition, eine neue Einteilung der Philosophie in analytische Philosophie oder Theorie des Subjekts und synthetische Philosophie oder Theorie der philosophischen Synthese (philosophische Synthesenlehre). Die erstere zerfällt in Erkenntnistheorie, Werttheorie, Willenstheorie, Theorie der Logik und der Methode und umfasst also eine Gruppe von Wissenschaften, die das Erkennen, Fühlen und Wollen als Funktionsweisen des Menschen als Subjekts, also als Persönlichkeitsakte untersuchen. Die philosophische Synthesenlehre hingegen versucht die Lösung des Erkenntnisproblems, d. i. der Frage, was die Welt sei und was der Mensch in ihr, des Problems des Wertes der Welt für den Menschen und die menschliche Gesellschaft und des Problems des Verhältnisses der menschlichen Aktivität, als teleologisch gerichteter Funktion, zur Welt; die philosophische Synthesenlehre soll also eine Synthes des Ganzen der Wirklichkeit schaffen und ist Wissenschaft der Welt- und Lebensanschauung. Es werden diese Disziplinen sodann kurz charakterisiert, das Prinzip des kleinsten Unterschiedes in die Erkenntnistheorie eingeführt, schliesslich die historisch abgeschlossene Rolle der Metaphysik aufgezeigt, deren Aufgaben in gewissem Sinne auf die philosophische Synthesenlehre übergehen.

Im IV. Kapitel untersuche ich das Verhältnis von Philosophie und Psychologie im Rahmen der Lösungen des Problems von Natur und Geschichte bei Harms, Windelband, Rickert und Münsterberg, anerkenne die Zuweisung der Psychologie zu den objektivierenden Wissensehaften, d. i. den Naturwissenschaften und gründe die andere Reihe der Wissenschaften, d. i. die humanistischen oder Subjektswissenschaften auf die analytische Philosophie als die Theorie des Subjekts. Nach einer Kennzeichnung des Psychologismus und Formalismus als eines Streites um Unwirkliches, untersuche ich das Verhältnis von Kausalität und Teleologie, wobei ich den Unterschied zwischen dem Zusammenhange im stellungnehmenden Akte des Subjekts und dem Zusammenhange in der Welt der physischen Objekte charakterisiere, und die Frage der sittlichen und strafrechtlichen

Zurechnung und Verantwortung, wobei ich Determination und Zurechnung in Einklang zu bringen versuche.

Das letzte Kapitel bringt vorerst eine erkenntnis-, wert- und willenstheoretische Untersuchung des religiösen Problems, des Verhältnisses der drei Grundformen der Subjektsfunktion zur Religion und zur Frage der prinzipiellen Transscendenz. Das Typisch-Religiöse wird scharf herausgestellt als Wesen oder Macht, die Welt und Menschen regiert, auf deren Los Einfluss nimmt und dem Bitten und Flehen der Menschen zugänglich ist; eine Weltanschauung ohne diesen typischen Inhalt wird nicht als Religion, sondern als Philosophie gewertet. Auf dieser Grundlage wird dann die Abkehr des modernen Menschen von dem Typisch-Religiösen aufgezeigt und die sog. moderne religiöse Bewegung als eine — von Ausnahmefällen abgesehen — philosophische Bewegung, als Verlangen nach neuer philosophischer Weltanschauung erwiesen. Auch das Verhältnis des Pragmatismus zur Religion und zum Gottesbegriff wird kritisch untersucht. Schliesslich wird als letzter Akt einer notwendigen geschichtlichen Entwickelung das Heranbrechen eines neuen Zeitalters aufgezeigt, in welchem die Philosopie ihre Herrscherrolle in der Seele des Menschen antritt, in welchem der neue Mensch erscheint, der philosophische Mensch, der dem religiösen Menschen gegenüber eine höhere Kulturstufe bedeutet. Mit der Aufstellung eines philosophischen Lebensideals, das der auf der Entwickelungslinie der neuzeitlichen Aktivität liegenden Zukunftssehnsucht entspricht, schliesst mein Buch.

Krakau. Dr. Stan. Garfein-Garski.

Richter, Raoul. Der Skeptizismus in der Philosophie. Erster Band 1904, zweiter Band 1908. Leipzig, Dürrscher Verlag.

Die Arbeit sucht durch eine historische Darstellung und eingehende Kritik der skeptischen Lehren von Pyrrho bis Nietzsche zur systematischen Klärung der erkenntnistheoretischen Fragen einen Beitrag zu liefern. Der erste Band beschäftigt sich einzig mit den Theorien der antiken Zweifelschulen; um durch Zergliederung der bereits im Altertum aufgeworfenen grundsätzlichen Fragen einen brauchbaren Begriff von Wahrheit, Erkenntnis und den davon abhängigen Kategorien zu gewinnen. Der zweite Band bringt die Nutzanwendung auf die Erscheinungen der neueren Philosophie und führt bei der Kritik der Renaissanceskepsis eines Montaigne und Charron, der empirischen Skepsis Humes und der biologischen Skepsis Nietzsches schliesslich zu dem Ergebnis: Dogmatismus wie Skeptizismus sind nur noch als geschichtliche Grössen anzuerkennen, unter dem philosophischen Gesichtspunkt aber beide für überwunden zu erklären und als einseitige erkenntnistheoretische Positionen zu verwerfen.

Auch gegen und für Kant nehmen zahlreiche Stellen der Schrift Partei. Wer einmal mit der Beurteilung der geistigen Grössen in der Geschichte der Philosophie wirklich Ernst macht, wird die genialen Einsichten wie die genialen Irrtümer dieser Männer in gleicher Offenheit aufdecken müssen.

Die Lektüre der vorliegenden Untersuchungen ist, trotz der Bemühung des Verfassers, in der Schreibart und Ausdrucksweise sich von der Schul- und Geheimsprache, deren fast jeder unserer modernen Erkenntnistheoretiker eine andere und eigene besitzt, fernzuhalten doch keine leichte. Denn der Inhalt bewegt sich stets auf dem Schlachtfeld der ewigen Probleme, und die Kritik hält sich nicht bei der blossen Entschleierung von Lücken, immanenten Widersprüchen u. s. w. auf, sondern setzt sich mit den über das Selbstverständnis ihrer Schöpfer hinaus geklärten Kerngedanken der grossen Skeptiker auseinander. Nur solche Behandlung der Geschichte der Philosophie vermag nämlich für das System der Philosophie Frucht zu tragen.

Leipzig. Raoul Richter.

Mitteilungen.

Das Original von Schnorrs Kantbild.

(Mit Abbildung.)

Wir sind in der angenehmen Lage, auch diesmal unseren Lesern ein interessantes Kantbild vorlegen zu können. In der No. 3334 der durch ihre ausgezeichneten Reproduktionen um die Kunst so verdienten Leipziger „Illustrierten Zeitung“ ist das Bild zuerst öffentlich mitgeteilt worden, und, dank dem liebenswürdigen Entgegenkommen der Redaktion der genannten Wochenschrift, sind wir nun auch in den Stand gesetzt, das Bild diesem Hefte beizulegen.

Das Kantbild von Veit Schnorr von Carolsfeld ist durch den Stich von Bause seit langem bekannt. Aber die Originalzeichnung war verschollen. Nun ist es dem Finderglück des Archivrats Dr. jur. Theodor Distel in Blasewitz bei Dresden gelungen, das Original aufzustöbern, und zwar nirgends anders, als im Königl. Kupferstichkabinet in Dresden! Dasselbe Finderglück, derselbe Sucherscharfsinn hat den Genannten auch auf andere wertvolle Funde geführt, so auf das Reinhardsche Original des bekannten Bildes „Schiller zu Esel“, so auf den Dietrizyschen jugendlichen Lessing, den er in einem Seitengang des Königl. Residenzschlosses in Dresden entdeckte, so auf Bildnisse von Liszt und Geibel, so auf das Urbild der Neuber. Mit der gütigen Erlaubnis dieses verdienten Forschers (und zugleich der Redaktion der Illustrierten) Zeitung bringen wir hier auch den Artikel zum Abdruck, mit dem er die Veröffentlichung der Schnorrschen Originalzeichnung begleitete. Es sei nur noch die Bemerkung vorausgeschickt, dass das Bild eine ziemlich verwischte Aufschrift trägt, welche in der Reproduktion nicht zum Vorschein gekommen ist; sie lautet:

Königsberg 1789
v. H. Schnorr v. K.
n. d. Leben. H. V.

Das endlich aufgefundene Original von Schnorrs Kant-Zeichnung.

Das bisher für verschollen gehaltene Original zu Bauses „in künstlerischer Beziehung bestem“ Kant-Bildnis[1]) ist als „Andenken“ von dem Urheber der Zeichnung, Veit Hans Schnorr v. Carolsfeld, 1836 an das Königliche Kupferstichkabinett zu Dresden gelangt und dort als No. 307 der Vogel v. Vogelsteinschen Porträtsammlung einverleibt worden. Die meiner Wiedergabe bezüglich der Grösse gleichende abgetönte Bleistiftzeichnung auf Pergament (1789)[2]) hat der zwar denkende, aber doch unkundige (s. nachher) Kupferstecher mutatis mutandis von der entgegengesetzten Seite auch in anderen Maassen[3]) und ohne die darauf befindliche Schrift 1791 ausgeführt. Denkwürdig ist die Vorlage noch um deswillen, weil Kants „vertrauter Freund“[4]) Theodor Gottlieb (v.) Hippel am 13. Mai 1789 auf der Rückseite mit Bleistift unter anderm bemerkt hat: „Ausserordentlich ähnlich.“[5]) Die Schnorrsche Kant-Zeichnung hat aber auch ihren denkwürdigen Rahmen. Der Enkel des Meisters, Franz Schnorr v. Carolsfeld in Dresden, teilte mir nämlich auf mein Ersuchen hin in liebenswürdigster

[1]) Vgl. No. 2848 und 2965 der „Illustr. Ztg.“. Die sonstigen zahlreichen Nachbildungen des Blattes gehen sämtlich auf Bauses Stich zurück.

[2]) Keineswegs ist der Künstler, wie behauptet worden ist, eigens nach der „ewigen Kant-Stadt“ gereist, um den Philosophen zu porträtieren; im Jahre vorher wurde ihm dort ein Sohn geboren („A. D. B.“).

[3]) Vgl. Keils „Katalog des Kupferstichwerks von Johann Friedrich Bause“ (1849), No. 217.

[4]) Vgl. Schlossers „Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts“ (5. Aufl.) IV. (1864), 77/8. Auf v. Hippels „Selbstbiographie“ (Bd. 12 in dessen „Sämtlichen Schriften“, 14 Bde., 1828 bis 1839) und auf des Künstlers handschriftliche (vgl. „A. D, B.“) Lebensbeschreibung weise ich wenigstens hin.

[5]) Das 1786er Bild lässt Kant älter erscheinen als das unserige.

Weise aus der handschriftlichen Lebensgeschichte dieses seines Vorfahren folgende beredte Stelle mit:

Ich lernte den vielgefeierten Philosophen Kant persönlich kennen. Dieses Mannes Individualität veranlasste mich, den Geheimen Kriegsrat v. Hippel mit meinem Wunsch, des Philosophen Kopf zu zeichnen, bekannt zu machen. Sehr bald wurde mir dieser Wunsch gewährt. Und als ich in dieser Absicht Kant besuchte und von ihm eine Treppe hoch in das Zimmer geführt wurde, wo er sitzen wollte, sprach er: „Sie werden an meinem Gesichte zweierlei Seiten finden, die eine magerer als die andere. Es steht nun bei Ihnen, wie Sie meinen Kopf nehmen wollen." Ein aufmerksames Überblicken und schnelles Erwägen liess mich das so charakteristische Dreieck seines scharf gezeichneten Profils wählen. Die Folge rechtfertigte meine Wahl; denn kaum hatte sich Kant gesetzt, als auch schon sein Blick vor sich hin — des jetzt zusammengesunkenen Körpers ganz vergessend — in das weite Universum sich verlor. Nicht gar lange hatte er gesessen, als er auf meine Anregung das Wort wieder nahm: „Ich habe eben," sprach er, „über die Verschiedenheit meines Gesichts nachgedacht, und wenn ich eine Ursache derselben angeben sollte, so wüsste ich keine andere, als dass ich von Jugend an bis heute bei offenem Fenster so wie immer auf einer und derselben Seite liegend geschlafen habe. Ob nun auf der einen Seite die Luft und von der andern die Bettwärme eingewirkt hat? Dies wäre wohl möglich.

Nach beendigter Sitzung führte er mich in das anstossende Zimmer, worin sein Bett am offenen Fenster stand, und fügte hinzu: „So habe ich immer geschlafen." Dieses Zimmer enthielt zugleich seine Bibliothek. Die Repositorien waren mit grünen Zugvorhängen versehen.

Kants gewöhnlicher vertraulicher Umgang waren der Mathematiker Krause und Wasiansky, die er gern um sich hatte. Kant war in Gesellschaft sehr heiter und gesprächig; liebte philosophisch ein gutes Glas Wein und war vom Wirt und den Gästen immer gern gesehen. So dürr und mager aber, als ihn Reichardt geschildert, habe ich ihn nicht gefunden, und dass Kant im Essen und Trinken übermässig gewesen, davon habe ich nie sprechen gehört.

Was nun meine Zeichnung betrifft — die ich noch (d. i. um 1831) besitze — diese machte Hippel grosse Freude. Sogleich ergriff er das Blei und schrieb auf die Rückseite folgendes: „Ausserordentlich ähnlich! Vergessen Sie nicht, dem Herrn Dir. Oeser mich freundschaftlich zu empfehlen. Hippel a. 13. Mai 89 (1789). Meine Kanzlei wünscht Ihnen eine glückliche Reise."

Blasewitz. Theodor Distel.

Rechts- und staatswissenschaftliche Fakultät Freiburg i. Br.

Preisausschreiben der Dr. Rudolf Schleiden-Stiftung.

Die rechts- und staatswissenschaftliche Fakultät Freiburg i. Br. setzt in Gemässheit der bei ihr bestehenden Dr. Rudolf Schleiden-Stiftung einen Preis von

Eintausend Mark

für die beste Arbeit über folgendes Thema fest:

„Einflüsse der klassischen Philosophie Deutschlands auf die deutsche Wirtschaftswissenschaft im neunzehnten Jahrhundert".

Genauere Angaben über das Thema und über die Bedingungen der Preisbewerbung können von dem Sekretariat der Universität bezogen werden.

Freiburg i. Br., den 1. August 1908.

Der Dekan
Schultze.

Kantgesellschaft.

V. Jahresbericht. 1908.

A. Jahres-Einnahmen und -Ausgaben.

I. Einnahmen.

1) Die Jahresrechnung für 1907 schloss mit einem **Überschuss** von 8 Mk. 17 Pf. ab.

2) Die Zahl der **Jahresmitglieder** (Jahresbeitrag 20 Mk.) ist wiederum gestiegen, und zwar von 154 auf 191 Mitglieder — eine überaus erfreuliche Zunahme. Die Jahresbeiträge dieser 191 Mitglieder betragen 3825 Mk.: ein Mitglied (Mr. Webb in Oxford) hat dankenswerter Weise wieder 25 Mk. eingesendet. Dieser Mehrzahlung von 5 Mk. stehen andererseits 13 Mk. 45 Pf. Einziehungskosten für die 191 Beitragssendungen (Bestellgelder, Bankspesen u. s. w.) gegenüber. An Jahresbeiträgen sind somit eingegangen: 3811 Mk. 55 Pf.

3) Die Zinsen der **Kantstiftung**, welche seitens der Kgl. Universitätskasse in Halle dem Geschäftsführer am 1. April, 1. Juli, 1. Oktober und 31. Dezember eingehändigt wurden, betrugen: 1223 Mk. 83 Pf.

4) Die **Bankzinsen** für sämtliche bei der Firma H. F. Lehmann in Halle a. S. liegenden Gelder betrugen: 251 Mk. 15 Pf.

5) Wie in den vorigen Jahresberichten mitgeteilt worden ist, werden die von uns herausgegebenen **Ergänzungshefte**, welche den Mitgliedern gratis zugestellt werden, auch an Nichtmitglieder verkauft, und zwar kommissionsweise durch den Verlag von Reuther & Reichard in Berlin.

Seitens dieser Firma sind an uns im Jahre 1908 für die im Verlauf des Jahres 1907 verkauften Ergänzungshefte im Ganzen abgeführt worden: 952 Mk. 85 Pf. Im Einzelnen sind während der genannten Zeit abgesetzt worden von Heft 1 (Guttmann) nachträglich noch 12 Ex.; von Heft 2 (Österreich) 176 Ex.; von Heft 3 (Döring) 167 Ex.; von Heft 4 (Kertz) 142 Ex.; von Heft 5 (Fischer) 131 Ex.; von Heft 6 (Aicher) 188 Ex. — Die Verrechnung für die im Jahre 1908 verkauften Exemplare kann, nach Buchhändler-Usancen, erst nach Ostern 1909 erfolgen.

Die **Gesamteinnahmen** betrugen somit: 6247 Mk. 55 Pf.

II. Ausgaben.

1) **Honorare für die Mitarbeiter der „Kantstudien“.** Es wurden an Honoraren für den Band XIII im Ganzen ausbezahlt: 917 Mk. 85 Pf. (Auf eine Honorarzahlung von 16 Mk. ausserdem hat der betreffende Autor zu Gunsten der Kasse unserer Gesellschaft verzichtet, was hier mit herzlichem Danke erwähnt sei.) Die Kantgesellschaft glaubt u. A. auch durch reichliche Bemessung der Honorare für die Mitarbeiter der Kantstudien die Ziele, die sie in ihren Satzungen niedergelegt hat, zweckmässig zu fördern. Über die Honorarzahlungen im Einzelnen ist dem Verwaltungsausschuss Rechenschaft abgelegt worden.

2) **Freiexemplare der „Kantstudien" für die Jahresmitglieder und bezugsberechtigten Dauermitglieder.** Nach dem zwischen der Kantgesellschaft und der Verlagshandlung Reuther & Reichard am 15./6. Mai 1905 geschlossenen Vertrag ist die Letztere verpflichtet, an die obengenannten Mitglieder der Kantgesellschaft je ein Freiexemplar der Kantstudien heftweise gratis und franko zu senden. Auf Grund der darüber stipulierten Bedingungen erhält die Verlagshandlung für diese Versendung an 191 Jahresmitglieder und 24 bezugsberechtigte Dauermitglieder an Entschädigungen: 865 Mk.

3) Herausgabe von Ergänzungsheften zu den „Kantstudien",

a) Herstellungskosten.

Über die von uns getroffene Einrichtung von „Ergänzungsheften" zu den Kantstudien ist in dem Rechenschaftsbericht für das Jahr 1907 ausführlich berichtet worden. Es wird daher hier nur das Nötigste wiederholt. Es stellte sich als zweckmässig heraus, grössere, der Redaktion der Kantstudien anvertraute Untersuchungen aus dem Rahmen der regulären Hefte herauszulösen und separat in Form von Supplementen erscheinen zu lassen; diese Ergänzungshefte sind buchhändlerisch selbständige Schriften, mit eigenem Titel. Die Jahresmitglieder und bezugsberechtigten Dauermitglieder erhalten diese Supplemente gratis und franko zugesendet, ausserdem werden aber auch Exemplare an Nichtmitglieder durch die Verlagshandlung Reuther & Reichard kommissionsweise für unsere Rechnung vertrieben. Die Herstellungskosten der Ergänzungshefte trägt die Kantgesellschaft.

Die Herstellungskosten betrugen:

1) Für das Ergänzungsheft No. 8 (John O'Sullivan, Vergleich der Methoden Kants und Hegels auf Grund ihrer Behandlung der Kategorie der Quantität): 565 Mk. Davon hat jedoch der Verfasser selbst 121 Mk. bezahlt, indem er für diese Summe Exemplare des Heftes entnahm, sodass die Auslagen der Kantgesellschaft betrugen: 444 Mk.

2) Für das Ergänzungsheft No. 9 (Franz Rademaker, Kants Lehre vom inneren Sinn in der Kr. d. r. V.): 233 Mk. 25 Pf.

3) Das Ergänzungsheft No. 10 (Hans Amrhein, Kants Lehre vom „Bewusstsein überhaupt" und ihre Entwickelung bis auf die Gegenwart) ist zwar noch nicht ausgegeben, ist aber schon bis zum 12. Bogen fertiggestellt; das Heft wird im Ganzen ca. 14 Bogen umfassen; es wird im Laufe der nächsten Wochen nachträglich zur Versendung gelangen. Da eine definitive Berechnung der Herstellungskosten noch nicht aufgestellt werden konnte, so sind für dieses Heft einstweilen im Voraus an die Druckerei bezahlt worden: 600 Mk.

4) Das Ergänzungsheft No. 11 (Carl Müller-Braunschweig, Die Methode einer reinen Ethik, insbesonsere der Kantischen, dargestellt an einer Analyse des Begriffs eines „praktischen Gesetzes") kostete: 272 Mk. 35 Pf.

Die Herstellungskosten der einzelnen Hefte variieren nicht bloss nach dem Umfang des Heftes, sondern auch nach der Höhe der Auflage.

Herstellungskosten der 4 Ergänzungshefte No. 8—11: 1549 Mk. 60 Pf.

b) Remuneration für den zweiten Redakteur der Kantstudien.

Die Herausgabe der Ergänzungshefte (in diesem Rechnungsjahre wieder über 30 Bogen) bürdet dem die Geschäfte der Redaktion allein und selbständig führenden zweiten Redakteur eine beträchtliche Mehrarbeit an Durchsicht von Manuskripten, an Korrespondenzen, Korrekturen u. s. w. auf. Dafür und da wir ausserdem die Förderung von jüngeren Gelehrten Kantischer Richtung unter unsere Ziele satzungsgemäss aufgenommen haben, ist dem Betreffenden für die Herausgabe der 4 Ergänzungshefte wiederum wie in den beiden Vorjahren pro Heft eine Remuneration von 100 Mk., somit im Ganzen von 400 Mk. zugewiesen worden.

c) Versendung der Ergänzungshefte an die Mitglieder.

Die Versendung besorgt die Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co. in Halle a. S., welche auch die Ergänzungshefte herstellt. Die Versendungskosten betrugen für die Hefte 8, 9, 11 im Ganzen: 119 Mk. 15 Pf.

4) **Versendung verschiedener Drucksachen der Kantgesellschaft.** Die neueintretenden Jahresmitglieder erhalten, so lange noch der Vorrat reicht, zum Eintritt je ein Exemplar unserer im Jahre 1904 herausgegebenen Kantfestschrift (360 Seiten und 4 Abbildungen) sowie unsere im Jahre 1905 herausgegebene Schillerfestschrift (170 Seiten nebst 3 Abbildungen) gratis und franko zugesendet. Infolge Spezialabkommens erhält die Verlagsbuchhandlung von Reuther & Reichard, in deren Besitz sich der ganze Vorrat jener Festhefte befindet, hierfür (sowie für einige andere im Interesse der Kantgesellschaft erfolgte Lieferungen) die Entschädigung von 139 Mk. 50 Pf.

Durch die Hofbuchdruckerei von C. A. Kaemmerer & Co. in Halle a. S. haben wir eine grössere Anzahl von Exemplaren der Kantstudien im Umtausch an die Redaktionen anderer philosophischer Zeitschriften gesendet; ferner besorgte dieselbe Firma die Versendung der zahlreichen Separate von Abhandlungen, Rezensionen und Selbstanzeigen an deren verschiedene Verfasser; Kosten: 30 Mk. 40 Pf.

Gesamtbetrag für diese Versendungen: 169 Mk. 90 Pf.

5) **Beigabe von Porträts.** Dem 1. Heft unseres XIII. Bandes haben wir eine vortrefflich gelungene Wiedergabe der neuen Kantbüste von Professor Janensch beigegeben, deren Original sich im Besitze unseres Mitgliedes, des Herrn Professor Dr. v. Lippmann in Halle befindet. Die Kosten hierfür betragen: 77 Mk. 80 Pf.

6) **Delegation des zweiten Redakteurs zum III. internationalen Philosophischen Kongress in Heidelberg.** Es erschien zweckmässig, dass auf diesem Kongress (1.—7. September v. J.) die „Kantgesellschaft", sowie die „Kantstudien" vertreten seien. Es wurden zu diesem Zweck dem zweiten Redakteur der „Kantstudien" 150 Mk. Reisevergütung bewilligt.

7) **Druck verschiedener Mitteilungen, Formulare** u. s. w. Seitens der Hofbuchdruckerei von C. A. Kaemmerer & Co. in Halle a. S. sind für den Zweck der Gesellschaft verschiedene Druckaufträge ausgeführt worden: die Neujahrszirkulare im Januar 1908, Separatabdrücke des Jahresberichtes und des Mitgliederverzeichnisses von 1908, „Mitteilungen an Mitglieder und solche, die es werden wollen" (deren eine grosse Anzahl auf dem Heidelberger Kongress verbreitet wurde), Verzeichnisse der Ergänzungshefte (zu demselben Zweck), Separatabdrücke der Carl Güttler-Preisaufgabe, Bestimmungen über die Ergänzungshefte, Mitteilung betr. die Ewaldschen Jahresberichte, Formulare zur Angabe neuer Adressen von Interessenten, Postanweisungsformulare, Aufklebezettel für Versendung der Ergänzungshefte u. s. w. Zusammen: 177 Mk. 50 Pf.

8) **Verschiedenes.** Schreibhülfe durch einen Abschreiber 37 Mk. 50 Pf.; Taxe für Verteilung der Prospekte der Kantstudien auf dem Heidelberger Kongress 15 Mk.; Taxe für Beilegung der Prospekte der Kantgesellschaft zu dem Tageblatt des Heidelberger Kongresses 20 Mk.; Briefpapier und Kouverts 23 Mk. 50 Pf.; Sonstiges 7 Mk. 20 Pf. Zusammen: 103 Mk. 20 Pf.

9) **Korrespondenz.** Die Zahl der von dem Geschäftsführer der Kantgesellschaft ausgegangenen Postsendungen betrug laut vorliegendem und vorgelegtem Journal 1507. Portokosten hierfür: 125 Mk. 40 Pf.. Von dem zweiten Redakteur der Kantstudien wurden laut vorgelegtem Journal 505 Postsendungen befördert. Porto hierfür: 44 Mk. 68 Pf. Zusammen: 170 Mk. 08 Pf.

10) **Zuschuss zum Dispositionsfonds.** Diesem weiter unten noch einmal erwähnten Fond sind aus den Überschüssen 1400 Mk. überwiesen worden.

Wiederholung.

I. Einnahmen.

1) Übertrag aus dem Vorjahr	8 Mk.	17	Pf.
2) Jahresbeiträge	3811 „	55	„
3) Zinsen der „Kantstiftung“	1223 „	83	„
4) Bankzinsen	251 „	15	„
5) Verkaufte Ergänzungshefte	952 „	85	„
Summe der Einnahmen:	6247 Mk.	55	Pf.

II. Ausgaben.

1) Honorare an die Mitarbeiter	917 Mk.	85	Pf.
2) Freiexemplare für die Mitglieder	865 „	—	„
3) Ergänzungshefte No. 8, 9, 10, 11			
a) Herstellungskosten	1549 „	60	„
b) Remuneration für den 2. Redakteur	400 „	—	„
c) Versendung	119 „	15	„
4) Verschiedene Versendungen	169 „	90	„
5) Beigabe von Porträts	77 „	80	„
6) Delegation zum Philos. Kongress	150 „	—	„
7) Verschiedene Drucksachen	177 „	50	„
8) Verschiedenes	103 „	20	„
9) Korrespondenz	170 „	08	„
Ausgaben:	4700 Mk.	08	Pf.
10) Zum Dispositionsfond	1400 „	—	„
Gesamtsumme der Ausgaben:	6100 Mk.	08	Pf. = 6100 Mk. 08 Pf.
Rest und Übertrag für 1909:			147 Mk. 47 Pf.

B. Fonds.

I. Kantstiftung.

Die „Kantstiftung“, welche im Jahre 1906 auf die Summe von 32000 Mk. gebracht worden war, hatte im Jahre 1907 durch verschiedene Gaben einen neuen Zuwachs von 310 Mk. erhalten. Auch für das Jahr 1908 haben wir einen erfreulichen Zuwachs zu verzeichnen. Herr Konsul B. Brons jr. in Emden, schon bisher bezugsberechtigtes Dauermitglied durch eine frühere Gabe von 400 Mk., hat beschlossen, uns 10 Jahre lang pro Jahr 100 Mk. zur Vermehrung unserer Kantstiftung zu geben. Herr B. Brons, der, nebenbei bemerkt (vgl. KSt. X, 155), zum Kantjubiläum 1904 ein schwungvolles Erinnerungsgedicht auf Kant verfasst hat, das in seiner im vorigen Jahre in Emden erschienenen Gedichtsammlung „Aus Ostfriesland“ wieder abgedruckt ist, hat uns durch diese Zuwendung zu grossem Danke verpflichtet, um so mehr, als er uns sogleich für das Jahr 1908 Einhundert Mark mitgesendet hat. Diese 100 Mk. nebst den im vorigen Jahre gespendeten 310 Mk., zusammen 410 Mk., gehören also der „Kantstiftung“ und sind einstweilen beim Bankhaus H. F. Lehmann in Halle a. S. zinsbar angelegt, bis wiederum 1000 Mk. beisammen sind, welche dann dem im Besitz der Universität Halle und in der Verwaltung des Kgl. Universitäts-Kuratoriums befindlichen Hauptfond von 32000 Mk. zugeführt werden.

Wir bitten unsere Freunde, auch fernerhin unausgesetzt auf Vermehrung dieses unseres eisernen Fonds bedacht zu sein: je höher derselbe ist und je mehr Zinsen wir daraus beziehen, desto höher können wir unsere Ziele stecken und desto unabhängiger ist die dem Studium der Kantischen Philosophie dienende Zeitschrift von Gunst und Ungunst der Zeiten.

Wir bemerken, dass die Kantgesellschaft als „Eingetragener Verein“ und damit als juristische Person auch in der Lage ist, eventuelle Legate annehmen zu können.

II. Preisaufgabenfond.

Für unsere 2. Preisaufgabe: „Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Litteratur des 18. Jahrhunderts, mit bes. Rücksicht auf Kant und Schiller“, sind uns, wie seinerzeit gemeldet worden ist, von unserem Ehrenmitglied, Herrn Stadtrat a. D. Professor Dr. Walter Simon in Königsberg i. Pr., welcher diese Aufgabe aus eigener Initiative gestellt und formuliert hat, 2300 Mk. zur Verfügung gestellt worden.

Herr Professor Dr. Walter Simon, des übrigens unterdessen wegen seiner allgemeinen Verdienste um die Kantstadt Königsberg zum Ehrenbürger dieser Stadt ernannt worden ist, hat uns durch seine Initiative zur Ausschreibung des obengenannten Themas veranlasst: das Resultat der Preisbewerbung wird, wie schon im vorigen Hefte (XIII, H. 4, S. 508) mitgeteilt worden ist, am 22. April verkündigt werden.

Eine ähnlich erfreuliche Förderung ist uns von anderer Seite im Laufe des Jahres 1908 zu Teil geworden. Herr Professor Dr. Karl Güttler in München, Dauermitglied unserer Gesellschaft, hat, wie Bd. XIII, H. 1 u. 2, S. 190 mitgeteilt worden ist, ebenfalls aus eigener Initiative ein Preisthema gestellt: „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Hegels und Herbarts Zeiten in Deutschland gemacht hat?“ Herr Professor Güttler hat nicht nur zur Stellung eines 1. und 2. Preises (von 1000 und 600 Mk.) uns 1600 Mk. überwiesen, sondern auch zur Bestreitung der Unkosten des Preisausschreibens uns noch weitere 400 Mk. gegeben, im Ganzen also 2000 Mk.

Diese Summen, im Ganzen 4300 Mk., sind beim Bankhaus H. F. Lehmann in Halle a. S. zinsbar angelegt.

III. Dispositionsfond.

Es hat sich als wünschenswert und zweckmässig herausgestellt, einen Dispositionsfond anzusammeln für unvorgesehene Ausgaben, für eventuelle grössere Unternehmungen, zu denen die laufenden Mittel nicht hinreichen, sowie für Zuschüsse zur „Kantstiftung“, deren beständige Erhöhung wir niemals aus den Augen verlieren dürfen, für Ehrengaben und für ähnliche Zwecke. Diesem Fond waren im Vorjahre 600 Mk. zugewiesen worden. Aus den Einnahmen des laufenden Jahres haben wir diesem wichtigen Fond nun wiederum 1400 Mk. zuwenden können, so dass unser Dispositionsfond nunmehr 2000 Mk. beträgt, angesichts verschiedener auf uns wartender Aufgaben und Ausgaben eine willkommene Grundlage. Auch diese Gelder lagern, wie die beiden anderen Fonds, zinsbar bei H. F. Lehmann in Halle a. S. Die Zinsen aus diesen Fonds sind unter den Einnahmen dieses Jahres sub No. 4 verrechnet.

Vorstehender Jahresbericht ist vom Verwaltungsausschuss der Kantgesellschaft genehmigt worden.

Unsere Generalversammlung im vergangenen Jahre hat Donnerstag, den 23. April 1908, abends 6 Uhr, in den Räumen des Kuratoriums der Universität Halle stattgefunden. Die Jahresrechnung pro 1907 ist vorgelegt und genehmigt worden. Die bisherigen Mitglieder des Verwaltungsausschusses sind wiedergewählt worden. An Stelle des uns so früh und jäh (12. September 1907) entrissenen Professors Busse, dessen Tod schon der vorige Jahresbericht beklagte,

ist seit 1. Oktober 1908 Professor Dr. Paul Menzer getreten, der durch seine Arbeiten über die Entwickelung von Kants Ethik und durch seine Mitwirkung bei der Ausgabe der Werke Kants seitens der Berliner Akademie grosse Verdienste um der Kantwissenschaft sich erworben hat.

Der Vorstand resp. der Verwaltungsausschuss setzte sich im Jahre 1908 aus folgenden Personen zusammen, welche sämtlich in Halle wohnen:

Vorstand: der Kurator der Universität, Geh. Reg.-Rat Meyer,

übrige Mitglieder des Verwaltungsausschusses:
Professor Dr. Ebbinghaus,
Professor Dr. Menzer,
Geh. Justizrat Dr. jur. et phil. (h. c.) Stammler,
Direktor der Univ.-Bibliothek Geh. Reg.-Rat Dr. Gerhard,
Geh. Kommerzienrat Dr. phil. (h. c.) Lehmann,
Geh. Reg.-Rat Professor Dr. Vaihinger, Geschäftsführer.

Ein ebenso unerwarteter als überaus schwerer Verlust hat uns schon in diesem Jahre betroffen, indem uns am 26. Februar Professor Dr. Hermann Ebbinghaus entrissen wurde, der, trotzdem sein eigenes Arbeitsgebiet in der Psychologie lag, doch für unsere Ziele und Bestrebungen warmes Interesse und offenes Verständnis hatte.

Zu der am Donnerstag, den 22. April, abends 6 Uhr, satzungsgemäss in den Räumen des Kuratoriums der Universität Halle stattfindenden **allgemeinen Mitgliederversammlung** werden hiermit sämtliche Mitglieder gebührend eingeladen.

Tagesordnung
für die allgemeine Mitgliederversammlung.

1. Ablegung der Jahresrechnung für das Jahr 1908.
2. Wahl der wechselnden Mitglieder des Verwaltungsausschusses, sowie des Geschäftsführers für das Jahr 1909.
3. Verkündigung des Resultates der Preisbewerbung um die Walter Simon-Preisaufgabe: „Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller". Eröffnung der verschlossenen Kuverts der ev. Preisträger.
4. Ausschreibung einer neuen (vierten) Preisaufgabe.
5. Verschiedene Mitteilungen.

Diejenigen Jahresmitglieder, welche bis zum Erscheinen dieses Jahresberichtes ihre Jahresbeiträge noch nicht eingesendet haben sollten, werden ebenso höflich als dringend gebeten, die Einsendung (20 M.) an den Unterzeichneten oder an das Bankhaus H. F. Lehmann hier baldigst bewerkstelligen zu wollen.

Halle a. S., im März 1909.
Reichardtstr. 15.

Der Geschäftsführer:
H. Vaihinger.

Kantgesellschaft.

Mitgliederverzeichnis für das Jahr 1908.

Ehrenmitglied.

Stadtrat a. D. Professor Dr. Walter Simon, Königsberg i. Pr., Ehrenbürger der Stadt Königsberg.

Jahresmitglieder 1908.

(Jahresbeitrag 20 M.)

Dr. Erich Adickes, Professor an der Universität Tübingen.
Dr. phil. Severin Aicher, Vikar, Stuttgart, Kanzleistrasse 23.
Dr Bernát Alexander, Professor an der Universität Budapest IV., Franz-Josef-Quai 27.
Dr. phil. Johannes Amrhein, Direktor der Deutschen Schule in Lüttich (Belgien), Rue des Carmes 13.
Dr. Apel, Dozent an der „Freien Hochschule", Berlin-Charlottenburg, Uhlandstrasse 194.

Dr. Clemens Baeumker, Professor an der Universität Strassburg i. E., Wenkerstrasse 8.
Dr. W. E. Biermann, Privatdozent, Leipzig, Wiesenstrasse 3b.
Mr. George Ashton Black, New York, 621 W. 113th Street.
Direktor Dr. Paul Boehm, Achern in Baden.
Dr. Otto Boelitz, Oberlehrer a.d. Deutsch. Schule in Brüssel, Rue Forestière 41.
Dr. Bötte, Pfarrer, Allendorf (Werra).
Dr. jur. G. A. E. Bogeng, Berlin W. 30, Martin Lutherstrasse 74.
Hermann Bollmann, Olvenstedt bei Magdeburg.
Sanitätsrat Dr. Brennecke, Magdeburg, Westendstrasse 35.
Ph. Bridel, Professeur à la Faculté de Théologie de l'Église libre, Lausanne, Clos-Maria.
Dr. Baron Cay v. Brockdorff, Privatdozent an der technischen Hochschule, Braunschweig, Kasernenstrasse 4.
Dr. phil. Nicolai von Bubnoff, Freiburg i. Br., Zasiusstrasse 24.
Dr. G. E. Burckhardt (jr.), Godesberg, Augusta-Viktoriastrasse 77.

Dr. med. W. Camerer, Medizinalrat, Urach (Württemberg).
Dr. Ernst Cassirer, Privatdozent, Berlin W. 50, Pragerstrasse 9.
Frau Professor Helène Claparède-Spir, Genf, Champel 11.
Oberlehrer A. Cramer, am kgl. Luthergymnasium in Eisleben, Lindenstr. 9.
Dr. B. Christiansen, Freiburg i. Br., Lorettostrasse 33.

Dr. Delbos, Professeur adjoint à la Faculté des Lettres à l'Université de Paris, Quai Henry IV 46.
Dr. phil. Ludwig Dilles, Bielitz, Oesterr. Schlesien, Elisabethstrasse 2.
Dr. phil. et jur. Oskar Döring, Hoffnungstal bei Köln a. Rh.

Dr. H. Dreyer, Bibliothekar, Meiningen.
Johannes Fr. Dürr, Verlagsbuchhändler u. Landtagsabgeordneter, Leipzig, Querstrasse 14.

† Prof. Dr. Ebbinghaus, Halle a S., Friedenstrasse 25.
Pastor Ebeling in Erbisdorf bei Brand i. Sa.
Dr. O. A. Ellissen, Professor, Einbeck (Hannover).
Dr. jur. Bernhard Carl Engel, Berlin W. 30, Heilbronnerstrasse 3.
Jacob H. Epstein, Frankfurt a. M., Hermannstrasse 22.
Dr. phil. Oskar Ewald, Wien XIX, Scheibengasse 15.

Dr. Richard Falckenberg, Professor an der Universität Erlangen, Goethestrasse 20.
Dr. Anton Feigs, Gross-Lichterfelde, Carstenstrasse 6.
Obermedizinalrat Dr. v. Fetzer, Kgl. Leibarzt, Stuttgart, Akademie.
Dr. Ernst Fischer, Posen. St. Martin 27.
Oberlehrer G. Fittbogen, Rixdorf, Hertzbergerstrasse 15.
Frau Dr. Elisabeth Förster-Nietzsche, Weimar, Nietzsche-Archiv.
Dr. Erich Franz, Oberlehrer, Kiel, Sophienblatt 64.
Dr. med. Paul C. Franze, Bad Nauheim.
Oberstabsarzt Dr. Jos. Ans. Froehlich, Dresden, Loschwitzerstrasse 4.

Dr. R. Gaul, Sanitätsrat, Stolp i. P.
Dr. Karl Gebert, München, Leopoldstrasse 70.
V. Geisler, Prediger, Friedenau, Friedrich-Wilhelmplatz 11.
Dr. Alfred Giesecke, Verlagsbuchhändler, Leipzig, Poststrasse 3.
Rudolf Goldscheid, Wien III, Richardstrasse 1.
Dr. Julius Guttmann, Breslau, Gartenstrasse 51.
Dr. med. H. Gutzmann, Professor an der Universität Berlin W., Schöneberger Ufer 11.

Dr. P. Hauck, Oberlehrer in Essen a. R., Bernhardstrasse 26.
Seminaroberlehrer G. Hecke, Braunschweig, Fasanenstrasse 52 A.
Eugen Hecker, Fabrikdirektor, Braunschweig, Kaiser-Wilhelmstrasse 50.
J. N. Heidemann, Geh. Kommerzienrat, Köln a. Rh.
Lic. theol. Dr. phil. Karl Heim, Privatdozent und Konviktinspektor, Halle a. S, Wilhelmstrasse 10.
Dr. phil. J. U. Herz, Wien VIII, Josephstädterstrasse 29.
Dr. phil. G. Dawes Hicks, Professor of Philosophy in University College, London.
Dr. phil. J. W. A. Hickson, Montreal (Canada), Mountain street 272.
Adolf Hinze, Technischer Direktor, Wronke (Prov. Posen).
Dr. Karl Hoffmann, Charlottenburg, Schlüterstrasse 62.
Dr. K. B. Hofmann, Professor an der Universität Graz, Schillerstrasse 1.
Dr. A. Höfler, Universitätsprofessor, Wien XIII, Onno Kloppstrasse 6.
Dr. Richard Hönigswald, Privatdozent an der Universität Breslau, XVIII, Scharnhorststrasse 21.
Dr. phil. G. Huber, Grassau (Oberbayern).
Friedrich Freiherr v. Hügel, London-Kensington W., Vicarage Gate 13.

Dr. Jacobs, Oberlehrer, Essen-Rüttenscheid, Elfriedenstrasse 38.
Dr. W. Jerusalem, Professor, Wien XVIII 5, Pötzleinsdorferstrasse 92.
Dr. R. Jörges, Halle a. S., Seebenerstrasse 61.
Geheimer Reg.-Rat Professor Dr. J. Imelmann, Berlin-Charlottenburg 4, Giesebrechtstrasse 13.
Dr. Wladimir Iwanovsky, Privatdozent, Kasan, Wosdwischenskaja 13, Haus Korsakowa.
Privatdozent Dr. Willy Kabitz, Breslau, Kaiserstrasse 88.
D. Dr. Katzer, Pastor primarius, Loebau i. S.

Professor Dr. Kern, Generalarzt, Subdirektor der Kaiser-Wilhelms-Akademie, Berlin NW. 7, Friedrichstrasse 141.
Dr. Gustav Kertz; Inspektor der Erziehungsanstalt Schwarzenbach, Amt Eberbach.
Otto Kohlmann, Greiz, Elstersteig 7.
Professor Lic. theol. Dr. Koppelmann, Privatdozent an der Universität Münster i. W., Hereonstrasse 5.
Dr. Richard Kroner, Freiburg i. Br., Schwimmbadstrasse 19.
Dr. Felix Kuberka, an der Oberrealschule in Suhl i. Th.
Dr. Friedrich Kuntze, Nordhausen a. Harz, Bahnhofstrasse 8.
Georg Küspert, gepr. Lehramtskandidat, Präfekt am Städt. Pensionat, Rothenburg a. T.

Dr. J. Lange-Lonkorrek, Lonkorsz, Westpreussen.
Dr. phil. Iwan Lapschin, Privatdozent an der Universität St. Petersburg, Kirotchnaja 7.
Geh. Regierungsrat Dr. A. Lasson, Professor, Friedenau-Berlin, Handjerystrasse 49.
Professor Dr. Rudolf Lehmann, an der Akademie Posen W. 3, Derfflingerstrasse 10.
Dr. Heinrich Levy, Suhl i. Th. (z. Z. Friedenau, Wilhelmstrasse 12).
Dr. J. A. Levy, Advokat, Amsterdam.
Dr. Levy-Brühl, Professor, Paris, Rue Lincoln 7.
Dr. Hans Lindau, Berlin-Charlottenburg, Kantstrasse 123.
Karl Linnebach, Leutnant im Badischen Pionier-Bataillon No. 14, Kassel, Schlangenweg 9.
Dr. Edmund v. Lippmann, Professor, Halle a. S., Raffineriestrasse.
D. Dr. Loofs, Professor an der Universität Halle a. S., Lafontainestrasse 6.
Dr. N. Losskij, Professor an der Universität St. Peterburg, Kabinetskaja 20.
Dr. Victor Lowinsky, Charlottenburg, Königin Elisabethstrasse 51.

Karl Malsch, Buchdruckereibesitzer, Karlsruhe.
M. P. Mason, Boston (Mass.) U. S. A., Commonwealth Avenue Nr. 347.
Dr. Fritz Mauthner, Freiburg i. Br. Konradstrasse 4.
Walter Mechler, cand. phil., Bonn, Am Hof 1. (Weimar, Sedanstrasse 16 II).
Dr. W. Meinecke, Oberlehrer, Stettin, Pestalozzistrasse 18.
Dr. A. v. Meinong, Professor an der Universität Graz.
Dr. Mengel, Pastor, Leipzig-Volkmarsdorf, Konradstrasse 58a.
Dr. Paul Menzer, Professor an der Universität Halle, Richard Wagnerstrasse 27 A.
Frau Bertha Meyer, Dresden A., Lennéstrasse 2.
Frau Landgerichtsrat Berta Meyer-Liepmann, Berlin, Viktoriastrasse 31.
Dr. phil. Martin Meyer, Berlin W., Königin-Augustastrasse 21.
Stadtschulrat Dr. Carl Michaelis, Berlin W., Kurfürstenstrasse 14.
Dr. Georg Misch, Privatdozent, Berlin-Charlottenburg 4, Kantstrasse 101.
Joan Mongesco (aus Rumänien) z. Z. Leipzig, Hofmeisterstrasse 6 I.
Dr. Leo Müffelmann, Kaufmann, Berlin-Halensee, Johann-Sigismundstrasse 4/5.
Privatgelehrter Carl Müller, Braunschweig, An der Martinikirche 3, z. Z. München, Ungererstrasse 18.
Professor Conrad Müller, Charlottenburg, Oranienstrasse 2.
Referendar Fritz Münch, Strassburg i. E., Judengasse 34.

Dr. med. Robert Nitzsche (A. Zosimus) Dubuque (Jowa) U. S. A.
Dr. H. Nohl, Privatdozent, Jena, Stoystrasse 3.

Dr. Konstantin Oesterreich, Berlin W. 30, Goltzstrasse 19.
Dr. phil. John M. O'Sullivan, Dublin (Irland), N. C. R. Bessborough-Terrace 22.

Otto Pasquay, Königl. Bezirksamtmann a. D., München, Hermann Schmidstrasse 8 I.
Dr. Johannes Paulsen, Altona, Gr. Bergstrasse 125.
Dr. ph. Stefan Pawlicki, Universitätsprofessor in Krakau.
Lehrer am Realgymnasium F. Pinski, Berlin, Kniprodestrasse 118b.
Lic. Dr. Arno Pommrich, Dresden A., Münchenerstrasse 24.
Cand. phil. Hans Prager, Wien XIX, 1, Leidesdorfgasse 15.

Dr. Franz Rademaker, Bonn, Hohenzollernstrasse 21.
Reichardt, Stadtrat, Magdeburg, Beethovenstrasse 2.
Dr. Johannes Reicke, Bibliothekar, Göttingen, Friedländerweg 28.
Dr. phil. W. Reinecke, Oberlehrer, Bitterfeld, Weststrasse 9.
Dr. R. Reininger, Privatdozent, Wien IX, Giessergasse 6.
Dr. phil. H. Renner, Berlin-Charlottenburg 4, Kantstrasse 49.
Kgl. Realschuldirektor H. Richert, Pleschen, Prov. Posen.
Riedel, Geh. Kommerzienrat, Halle a. S., Advokatenweg 36.
Dr. P. H. Ritter, ord. Professor der Philosophie in Utrecht.
Dr. jur. Francisco Rivera, Madrid, Museo Pedagógico Nacional, Daoiz 7.
Dr. Maximilian Runze, Prediger und Dozent an der Humboldt-Akademie, Berlin NW. 21, Alt-Moabit 106.

Dr. jur. J. Sacker, St. Petersburg, Nadejdinskaja 34, Gesellschaft „Energie".
Professor Léon Sautreaux, Agrégé de Philosophie, Lycée de Grenoble, Rue Denfert-Rochereau 9.
Dr. med. C. J. M. Schmidt, Odessa, Boulevard 6.
Professor Dr. Otto Schneider, Küstrin-Neustadt, Landsbergerstrasse 107.
Dr. Ernst Schrader, Privatdozent an der Technischen Hochschule, Darmstadt, Mathildenstrasse 11.
Franz Schraube, Hauptmann a. D., Halberstadt, Voigtei 48.
Dr. Johannes Schubert, Gröbers bei Halle a. S., Villa Bayl.
Oberlehrer Dr. Julius Schultz, Berlin NO. 43, Friedenstrasse 111.
† Dr. Fritz Schultze, Professor an der Technischen Hochschule, Geheimer Hofrat, Dresden A., Würzburgerstrasse 44.
A. Schulze, Direktor, Halle a. S., Raffineriestrasse 28.
Professor Dr. P. Schwartzkopff, am Gymnasium zu Wernigerode a. Harz.
Dr. Charles Sentroul (Agrégé à l'École St. Thomas, Louvain), Morteiro de Sao Bento, Sao Paolo, Brasilien.
Geh. Hofrat Dr. phil. hon. c. Ernst Sieglin, Fabrikbesitzer, Stuttgart, Felgersburg.
Dr. Ed. Simon, Geheimer Kommerzienrat, Berlin, Victoriastrasse 7.
Dr. Sitzler, Regierungsreferendar, Brieg.
Dr. A. J. de Sopper, Velsen (Holland).
Dr. H. Spitta, Professor an der Universität Tübingen.
Dr. H. Staeps, Pfarrer in Theningen (Baden).
Gymnasialprofessor a. D. Dr. Staudinger, Darmstadt, Inselstrasse 26.
Pfarrer Strothmann, Marten bei Dortmund.
Professor Dr. Carl Stumpf, Geh. Reg.-Rat, Berlin W., Augsburgerst. 45.

Dr. Anton Thomsen, Privatdozent, Kopenhagen, Skindergade 29.
Cand. jur. Kuno Tiemann, Berlin, Brückenallee 4.
Stadtrat Tourbié, Berlin NW., Wikinger Ufer 1.

Dr. Hans Vaihinger, Professor an der Universität Halle a. S., Geh.-Reg.-Rat, Reichardtstrasse 15.
Dr. Theodor Valentiner, Oberlehrer am Alten Gymnasium, Bremen, Humboldtstrasse 72.
Oberst a. D. Vitztum von Eckstädt, Berlin W. 15, Fasanenstr. 37.

G. Vocke, Amtsrichter, Günzburg i. B.
Dr. Volkelt, Professor an der Universität Leipzig, Auenstrasse 3.
Dr. h. c. Vollert, Verlagsbuchhändler, Berlin SW., Zimmerstrasse 94.
Lic. Dr. E. Vowinkel, Realschuldirektor, Mettmann, Rheinprovinz.

Gustav Wagner, Privatmann, Achern (Baden).
Julius Wagner, Tulln a. d. Donau bei Wien, Kirschbaumgasse 17.
Dr. J. Waldapfel, Professor am Übungsgymnasium des Kgl. Ungarischen Seminars für Kandidaten des höheren Schulamts, Budapest VIII, Trefortstrasse 8.
A. Warda, Amtsrichter Königsberg i. Pr., Tragheim, Pulverstrasse 21.
W. B. Waterman, Boston (Roxbury) Mass. U. S. A., Waumbeckstreet 41.
Lecturer C. C. J. Webb, M. A. Oxford, Magdalen College.
Dr. R. Wedel, Privatgelehrter, München, Prinzregentenstrasse 8.
Dr. Alexander Wernicke, Professor an der Technischen Hochschule Braunschweig.
Verlagsbuchhändler H. Wessel, Wolfenbüttel.
Dr. R. Wilbrandt, Professor an der Universität Tübingen, Gartenstrasse 57.
Achim v. Winterfeld, Steglitz bei Berlin, Filandastrasse 1.
Edmund Wirth, Kommerzienrat, Sorau N.-L.
Dr. Erich Witte, Misdroy.
Dr. phil. et med. K. Wize, Jeżewo bei Borek (Prov. Posen).
Professor D. Dr. G. Wobbermin, Breslau 18, Carmerstrasse 17.
Justizrat Dr. Wolf, Dresden, Johann Georgen-Allée 5.
Dr. Karl Wollf, Berlin-Friedenau, Wilhelmshöherstrasse 17.
Wladimir Wrana, Lehrer in Zlabings (Mähren).
Privatdozent Dr. M. Wundt, Strassburg i. E., Sternwartenstrasse 23.

Dr. Theobald Ziegler, Professor an der Universität Strassburg i. E.

Kgl. Universitätsbibliothek in Göttingen.
Bibliothek der St. Nicolai-Kirche in Berlin (Prediger Göhrke, Berlin C 2, Poststrasse 15).
Bibliothek des Kgl. Wilhelmsgymnasiums in Berlin (Direktor Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Leuchtenberger, Bibliothekar Prof. Dr. Draheim). Vermittlungsstelle: Webersche Buchhandlung, Berlin W. 8, Charlottenstrasse 48.
Bibliothek des Realgymnasiums Coblenz (Direktor Dr. Goossen).
Magistrat der Stadt Hildesheim (Stadt-Bibliothek).
Philosophisches Seminar der Universität Heidelberg.
Philosophisches Seminar der Universität Strassburg i. E. (Kollegiengebäude).
Ein ungenannt bleibendes Mitglied.

Summa: 191 Jahresmitglieder.

Ausserdem noch 350 Mitglieder mit einmaligen Beiträgen unter 400 Mk.

Bezugsberechtigte Dauermitglieder.

(Einmaliger Beitrag von mindestens 400 Mark,)

Geh. Kommerzienrat Ludwig Bethcke, Halle a. S., Burgstrasse.
Konsul B. Brons jr., Emden, Grosse Brückstrasse 30.
Frau Geh. Kommerzienrat Albert Dehne, Halle a. S., Schimmelstrasse 7.
Verlagsbuchhändler Dr. Robert Faber, Magdeburg, Westendstrasse 13.
Kommerzienrat Robert Frank, Ludwigsburg.
Direktor der deutschen Bank Arthur von Gwinnner, Berlin, Rauchstrasse 1.
Professor Dr. G. H. Howison, Berkeley (Calif.), Bancroft-Way 2731.
Fabrikbesitzer und Baumeister Friedrich Kuhnt, Halle a. S., Steinweg.
Justizrat Dr. Lachmann, Berlin W. 10, Bendlerstrasse 9.
Geh. Kommerzienrat Heinrich Lehmann, Halle a. S., Burgstrasse 46.
August Ludowici, Genf, Route de Florissant 36.
Prof. Dr. Götz Martius, an der Universität Kiel, Hohenbergstrasse.
Verlagsbuchhändler Rittergutsbesitzer Rudolf Mosse, Berlin SW. 19, Jerusalemerstrasse 46/9.
† Professor Dr. Friedrich Paulsen, Steglitz bei Berlin, Fichtestrasse.
Fabrikbesitzer W. v. Siemens, Berlin W., Tiergartenstrasse 10.
Stadtrat a. D. Professor Dr. Walter Simon, Königsberg i. Pr., Kopernikusstrasse, Ehrenmitglied der Kantgesellschaft, Ehrenbürger der Stadt Königsberg i. Pr.
Professor Dr. August Stadler, Zürich II, Alpenstrasse 33.
Generalarzt Dr. med. Stechow, Hannover, Hohenzollernstrasse 44.
Professor Dr. Strong, New-York, Columbia Universitiy.
Verlagsbuchhändler Dr. phil. hon. c. Ernst Vollert, Berlin SW. 12, Zimmerstrasse 94.
Fabrikbesitzer Ernst Weise, Halle a. S., Händelstrasse.
Geh. Kommerzienrat Carl Wessel, Bernburg.
The Philosophical Union of the University of California, (President: Professor G. H. Howison), Berkeley (Calif.)
Society of Ethical Culture (President: Professor Dr. Felix Adler), New-York 123 E, 60th Street.

Summa: 24 bezugsberechtigte Dauermitglieder.

Neueingetretene Jahresmitglieder für das Jahr 1909.

Dr. phil. Kurt Bache, Halle a. S., Lessingstrasse 5.
Professor Dr. G. Dwelshauvers, Genval (Belgien).
Professor Dr. Theodor Elsenhans, an der Technischen Hochschule Dresden, Hohe Strasse 37 b.
Geheimer Hofrat Professor Dr. Rudolf Eucken, Jena.
Geheimer Justizrat Professor Dr. Finger, Halle a. S., Reichardtstr. 2.
Dr. phil. Stanislaus Garfein-Garski, Krakau, Grodgasse 69.
Dr. Franz Jünemann, Oberlehrer in Neisse (Schlesien), Scheinerstr. 2.
Dr. med. Paul Kieback, Praktischer Arzt, Drossen.
Cand. phil. Albert Lewkowitz, Breslau XIII, Kronprinzenstrasse 21.
Franz v. Liel, Kgl. Finanzassessor, München, Schönfeldstrasse 28.
Dimitri Michaltschew, Oberlehrer am I. Gymnasium in Sofia (Bulgarien), Haus „Rasslatiza".
Pastor Reinstein in Cröllwitz bei Dürrenberg (Prov. Sachsen).
Frau Anna Schellenberg, Mannheim, O. 3. 5.

Walter Simon-Preisaufgabe.

Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Litteratur des 18. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller.

Die Verkündigung des Ergebnisses der Preisbewerbung um diese im Juni 1906 ausgeschriebene Preisaufgabe sollte in den „Kantstudien" im Dezember 1908 erfolgen.

Aus zwei Gründen ist es jedoch nicht möglich gewesen, diesen Termin einzuhalten. Einmal ist einer der 3 Preisrichter, Professer Dr. Eugen Kühnemann an der Universität Breslau, unerwarteter Weise zum drittenmal zum sog. „Austauschprofessor" für Amerika ernannt worden, und musste im September seine Reise dahin antreten, so dass er seine Beteiligung an den Arbeiten der Preisrichterkommission mitten abbrechen musste. An seine Stelle wurde von ihm und von den beiden anderen Preisrichtern, Professor Dr. Paul Natorp in Marburg und Professor Dr. Theobald Ziegler in Strassburg i. E. in Übereinstimmung mit der Geschäftsleitung der Kantgesellschaft, Professor Dr. Paul Menzer an der Universität Halle cooptiert. Natürlich sind durch diesen Wechsel die Verhandlungen der Kommission aufgehalten worden.

Zum Anderen ist aber auch die Arbeit der Preisrichterkommission dadurch eine unerwartet grosse geworden, dass nicht weniger als 7 sehr umfangreiche Abhandlungen zur Preisbewerbung eingelaufen sind, deren genaue Prüfung mehr Zeit in Anspruch nimmt, als ursprünglich in Aussicht genommen war. Diese 7 Abhandlungen werden im Folgenden nebst ihren (abgekürzten) Mottis hier aufgeführt, was zugleich als Empfangsbestätigung für die rechtzeitige Einsendung der betr. Abhandlungen seitens der unbekannten Verfasser dient:

		Seiten
No. 1 Motto:	*„Kannst du nicht . . ."*	652
„ 2 „	*„Θεὸς ἀναίτιος . . ."*	267
„ 3 „	*„Alles Höchste . . ."*	485
„ 4 „	*„Das schönste Glück . . ."* . .	955
„ 5 „	*„Οἴδαμεν ὅτι . . ."*	652
	dazu noch Anmerkungen . . .	528
„ 6 „	*„Unter einer Theodicee . . ."* . .	956
„ 7 „	*„Principibus . . ."*	573
	Summa:	5068

Es ist selbstverständlich eine überaus grosse und verantwortungsvolle Arbeit für die Preisrichter, diese fünftausend Seiten (meistens Grossquart und Folio) sorgfältig durchzulesen und gerecht zu prüfen. Das Ergebnis wird nunmehr in der nächsten Generalversammlung der Kantgesellschaft, am 22. April (Kants Geburtstag) verkündigt und sodann durch die Presse (speziell die Königsberger Zeitungen, ferner die „Nationalzeitung", „Kölnische Zeitung" und „Frankfurter Zeitung" u. A.) öffentlich bekannt gemacht werden. Das ausführliche Gutachten der Preisrichter wird in dem 2. Hefte dieses Jahrganges der „Kantstudien" abgedruckt werden.

Halle a. S., im Januar 1909.

Der Geschäftsführer der „Kantgesellschaft".
H. Vaihinger.

Anhang.

Der Neukantianismus vor Gericht.

Von C. Güttler in München.

Geleitwort der Redaktion.

Wir veröffentlichen hier einen Artikel, der in der Form eines objektiven Tatsachenreferates das Treiben des ultramontanen Dunkelmännertums unserer Tage wieder einmal an das Licht der Kritik zwingt. Der Verfasser enthält sich selbst zwar der eigentlichen Kritik und begnügt sich mit der Konstatierung eines gegenwartsgeschichtlichen Tatsachenbestandes. Um so unbefangener aber kann sich darum der Leser ein Urteil darüber bilden, mit welchen Mitteln der Geist der Finsternis gegen jedes ehrliche Wahrheitsstreben, selbst wenn es in der zurückhaltendsten Form auftritt, ankämpft, mit welchem Hass er dem Geiste der Freiheit und der Wahrheit den Weg zu versperren sucht. Es bedarf nicht vieler Worte, um die Stellung der Redaktion gegen die ultramontanen Quertreibereien zu bezeichnen. Wenn ich selbst in der letzten Zeit mehrfach die ultremontanen Machenschaften gegen Kant in das gehörige Licht der Kritik gerückt habe, so ist damit eigentlich schon die Stellung der Redaktion gegeben. Denn darüber ist sich die Redaktion einig: unsere Stellung kann hier ganz allein diejenige Kants selbst sein. Und was ich noch in diesem Hefte (s. o. S 68) selbst gesagt habe, das können wir, um unsere redaktionelle Stellung zu den folgenden Ausführungen zu bezeichnen, diesen darum als Geleitwort mitgeben: „Wir hoffen mit Kant auf den ‚Sieg des guten Prinzips über das Böse' in dem Kampfe zwischen ‚Religion' und ‚Pfaffentum'."

B. Bauch.

I. Vorwort.

Zum Verständnis dieser am 17. und 18. Dezember 1908 vor dem Schöffengericht des Münchener Amtsgerichts I verhandelten Angelegenheit bedarf es einer historischen Vorerinnerung. Die Universität Ingolstadt wurde 1472 gegründet, seit dem Jahre 1494, also seit mehr als 400 Jahren steht mit ihr ein von Herzog Georg dem Reichen gestiftetes Kollegium für unbemittelte Studierende aller Fakultäten in Verbindung, welches den Wechsel der Zeiten überdauernd, 1785 in ein ausschliesslich klerikales Seminar zur Heranbildung katholischer Priester verwandelt wurde. Unter dem offiziellen Titel „Herzoglich-Georgianisches Priesterhaus" bildet es einen Bestandteil der Stammesuniversität und ist mit ihrer Mutteranstalt von Ingolstadt nach Landshut (1800) und München (1826) übergesiedelt. Von den durch das tridentinische Konzil vorgeschriebenen bischöflichen Seminarien unterscheidet sich das „Georgianische Priesterhaus" dadurch, dass es lediglich der Oberaufsicht des Staates untersteht. Der jeweilige Direktor ist gleichzeitig Inhaber des Lehrstuhls für Pastoraltheologie und fungiert als ständiges Mitglied des sechsgliederigen Verwaltungsausschusses der Universität. Das Georgianum wird von Alumnen besucht, welche teils Inhaber von Freistellen sind, teils als Konviktoren gegen Bezahlung sich der Haus- und Studienordnung anbequemen. (Gegenwärtig 53 zu 36, insgesamt 89.) Die nicht im Georgianum wohnenden Kandidaten der Theologie, kurzweg „Stadttheologen" genannt, sind gleichfalls der Oberaufsicht des Direktors unterworfen, der als Ephorus, d. h. als geistlicher Stellvertreter der Bischöfe von Augsburg und Speyer diesen wie allen übrigen Kandidaten, die nach dem Wunsche der Bischöfe zu hörenden Vorlesungen benennt resp. empfieht. Die bayerische Studienordnung schreibt vor, dass jeder Aspirant auf ein öffentliches Amt, acht, wöchentlich vierstündige, philosophische Vorlesungen gehört haben muss. Hierzu zählen nicht nur „Philosophika" im engeren Sinne, sondern alle jene heterogenen Fächer, die unter dem Namen „philosophische Fakultät" zusammengefasst werden, z. B. auch sämtliche naturwissenschaftlichen Disziplinen. In Bezug auf Immatrikulation, Inskription und Kollegienbesuch unterliegen die Alumnen des Georgianums denselben Gesetzen wie alle anderen Studierenden. § 28

der Universitätssatzungen bestimmt, dass die Wahl der philosophischen Vorlesungen der freien Erwägung der Studierenden anheimgegeben ist. Die mit der Professur für Pastoraltheologie und dem Direktorium des Georgianums vereinigte Stellung eines bischöflichen Ephorus ist ein freiwilliges Ehrenamt. Obwohl Staatsbeamter, und als solcher zur Haltung der Universitätssatzungen verpflichtet, hat der Ephorus als katholischer Priester und Vollzugsorgan der Bischöfe, sich bei der Ausbildung und Erziehung der Alumnen in erster Linie nach den Wünschen des Episkopates und der römischen Kurie zu richten. Was in päpstlichen Rundschreiben empfohlen oder nicht empfohlen, kreditiert oder diskreditiert wird, ist auch für den Ephorus massgebend. Es ist klar, dass eine Disziplin, wie die dogmatische Theologie der römisch-katholischen Kirche es ist, mit der Grundbedingung alles wissenschaftlichen Fortschrittes, mit der absoluten Freiheit des Denkens und Forschens in latenten oder offenen Konflikt kommen muss. Vollzieht sich dieser Konflikt zwischen einer rein kirchlichen Anstalt und einer Universität, so pflegt man über derlei Streitigkeiten wie über zwei unvereinbare Gegensätze hinwegzugehen, hat er aber in der inneren Organisation der Universität selbst seine Wurzel, bekämpfen sich die eigenen Glieder der „Alma mater“ unter einander, weil sie prinzipiell nicht anders können, so ist dies als ein „krasser Missstand organisatorischer Art“ zu bezeichnen.

Die in den genannten Worten enthaltene Kritik einer öffentlichen Staatseinrichtung gab dem derzeitigen bayerischen Kultusminister v. Wehner Veranlassung, den Kritiker zur Rechenschaft zu ziehen und ihm, obwohl der Universitätssenat einstimmig zu seinen Gunsten eintrat, eine dienstliche Rüge zu erteilen, welche einer Beschränkung der freien Meinungsäusserung gleichkam. Noch bevor das Aktenmaterial in die Öffentlichkeit gelangte, war die bayerische Zentrumspresse bereits mit ehrverletzenden Artikeln und beleidigenden Äusserungen vorgegangen. Die Publikation selbst führte zu einer am 4. August in der zweiten bayerischen Kammer verhandelten Interpellation, die mit einem Vertrauensvotum für den Kultusminister seitens der herrschenden Zentrumsmajorität endete, während die Ehrenkränkungen einen Beleidigungsprozess gegen eins der führenden Zentrumsblätter, den „Bayerischen Kurier“ zur Folge hatten, dessen Einzelheiten ein weiteres Interesse beanspruchen dürfen.

II. Die Verhandlung.[1])

„Als im Jahre 1901 am 13. Februar Dr. Güttler in der „Augsburger Abendzeitung" erklärte, er halte nicht mit Dr. Lipps und nicht zu Dr. v. Hertling, sondern sei ein Neukantianer, konnte ich seine Kollegien nicht mehr empfehlen,[2]) denn damit erklärte Dr. Güttler, die Metaphysik sei keine direkte Wissenschaft, die Metaphysik ist aber gerade eine Vorbedingung für die Theologie." „Dr. Güttler schrieb dann später noch eine Broschüre, worin er unter anderem bemerkte, Gottesbeweise hätten keine volle Kraft. Ich empfehle Protestanten und sogar Juden, aber einen Neukantianer konnte ich nicht mehr empfehlen". „Verboten habe ich kein einziges Kolleg, auch das von Dr. Güttler habe ich absolut nicht verboten. Ich muss empfehlen, wo ich weiss, der Bischof ist mit mir einverstanden. Es ist schon vorgekommen, dass auch mir das Konzept korrigiert wurde. Wenn ein Student bei einem Professor das

[1]) Die folgenden zusammengezogenen Aussagen sind wörtlich dem ausführlichen Prozessberichte der „Augsburger Abendzeitung No. 553—54 1908" entnommen.

[2]) Am 20. Dezember 1900 hielt ich an der Universität extra ordinem einen Säkularvortrag unter dem Titel: „An der Schwelle des 20. Jahrhunderts", welcher von Studierenden aller Fakultäten zahlreich besucht war. Über diesen im Drucke erschienenen Vortrag brachte No. 350 der Augsburger Abendzeitung vom 21. Dezember 1900 ein längeres Referat mit dem unzutreffenden Schlusszusatze: „Es braucht wohl nicht besonders bemerkt zu werden, dass der Vortragende Vertreter der Thomistischen Philosophie ist und dass die Zuhörerschaft in der überwiegenden Mehrheit auch demgemäss gesinnt war". Gegen diese völlig irrige Berichterstattung erliess ich in No. 354 der „Ausburger Abendzeitung" vom 24. Dezember eine Berichtigung, worin bemerkt wird: „Ich ersuche zu konstatieren, dass ich, wie jeder meiner regelmässigen Hörer weiss, keineswegs ein Vertreter der scholastisch-thomistischen Richtung bin, sondern mich den Kantianern neueren Stils zuzähle. Der Name „Thomismus" ist in dem Vortrage nicht einmal genannt worden." Die Redaktion der „Augsburger Abendzeitung" brachte diese Berichtigung unverändert zum Abdruck, dieselbe mochte aber nicht allgemein gelesen worden sein. In No. 42 der „Augsburger Abendzeitung" vom 11. Februar 1901 erschien von einem anderen Korrespondenten ein zweiter Artikel, worin ich als Vertreter kirchlicher Philosophie mit Herrn v. Hertling in dieselbe Kategorie gestellt werde. Gegen diese irrige Angabe habe ich mich zum zweiten Mal gewehrt und zwar in No. 44 der „Augsburger Abendzeitung" vom 13. Februar 1901. In dieser Zuschrift heisst es: „Ich gehöre weder der v. Hertling'schen Richtung, noch dem Psychologismus von Prof. Lipps an, sondern rechne mich zu den Neukantianern im Sinne eines ethischen Dualismus zwischen Gott und Welt."

C. G.

Kolleg hört, der seinem Bischof nicht angenehm ist, so geht das mich nichts an, das geht den Bischof an; dieser wird ihm dann schon kommen und ihm sagen, ich nehme Sie deshalb nicht.“ „Ich bin nicht verpflichtet ein Kolleg zu empfehlen, ich beziehe z. B. mein Bier für das Georgianum von einer bestimmten Brauerei, da könnten auch andere Wirte kommen und sagen, sie seien dadurch geschädigt, ich kann aber mein Bier holen, wo ich will.“ „Die Theologen sind für die Theologie da und nicht für andere Allotria an der Universität, es muss jeder bei seinem Stande bleiben. Die Mediziner kommen auch nicht zu mir in die Pastoraltheologie.“ Mit diesen Worten verantwortete sich in dem Prozesse Güttler-Osterhuber, gegen den Vorwurf, er habe Vorlesungen innerhalb der philosophischen Fakultät verboten, resp. nicht mehr empfohlen, der Hauptzeuge Professor Dr. Andreas Schmid, seit 1876 Direktor des Georgianischen Priesterhauses, päpstlicher Hausprälat und erzbischöfl. München-Freising'scher Geistlicher Rat, ein persönlich verehrungswürdiger Herr aus dem Schwabenlande (geb. 1840), dessen biederer Natur Fanatismus und Zelotismus fern liegen. Wer Philosophie verzapft, ist ihm gleichgültig, wenn nur vorschriftsmässig verzapft wird, der Neukantianismus ist nicht vorschriftsmässig, er geht noch über den „Juden“, wird also nicht empfohlen. Es kam aber noch besser. Auf die Anfrage des Rechtsanwalts Dr. Goldschmit, des klägerischen Vertreters, ob er es denn nicht für zweckmässig halte, wenn Theologen auch philosophische Vorlesungen hören, und was er unter Allotria verstehe, antwortete Direktor Schmid: „Die Theologen müssen vorher schon Philosophie gehört haben, aber als Theologen müssen sie Theologie hören. Den Ausdruck Allotria habe ich nicht im verächtlichen Sinne gebraucht, sondern im Sinne von fremden Kollegien. Die Theologen müssen schon vom Bischof aus (soll heissen: auf Wunsch des Bischofs) 8 philosophische Vorlesungen hören, aber schon im philosophischen Jahre, da ist noch keiner Alumnus. Um diese Studierenden des philosophischen Jahres handelt es sich bei meinen Ratschlägen, wenn die zu mir kommen, empfehle ich ihnen Hertling oder jetzt Dr. Schneider, die lesen Logik und Metaphysik.[1]) Letztere liest Dr. Güttler gar nicht, weil er sagt, das sei keine Wissenschaft.“ Weiter replizierte Direktor Schmid auf eine Anfrage von Rumpf, dem Anwalt des Beklagten, bezüglich seiner Doppelstellung: „Faktisch

[1]) Dr. Schneider ist mit Vertretung Dr. v. Hertling's beauftragt für die Zeit da dieser im Reichstag weilt.

steht das Georgianum unter dem Ministerium, moralisch unter den Bischöfen, wenn das aufhörte, wäre das Georgianum ruiniert und die theologische Fakultät mit.“ „Wenn die Bischöfe sagen, die und die Kollegien müssen gehört werden, und wenn ich das publiziere, so geht das die Bischöfe an, die nach dem Konkordate das Recht der Erziehung und Ausbildung des Klerus haben. Sowie das Georgianum nicht mehr moralisch unter den Bischöfen steht, ist es fertig und ist die theologische Fakultät fertig.“ R.-A. Rumpf schloss sich dieser Auffassung mit den Worten an: „Der Bischof ist der Verwalter des Glaubensgutes, der Hüter der reinen Lehre. Deshalb, und weil er auf Grund des Konkordates bestimmen kann, dass die Theologen diese und jene Vorlesungen hören, weil er daraus prüfen lassen darf und muss, deshalb muss der Bischof das Recht in Anspruch nehmen, die Vorlesungen von Professoren, von denen er Angriffe auf die Lehren der Kirche oder Abweichungen von derselben befürchten muss, nicht zu empfehlen oder zu verbieten.“ Direktor Schmid bestätigte dies seinerseits und fügte auf die Frage des Vorsitzenden, wie er die Angriffe Dr. Güttlers vom kollegialen Standpunkte aufgefasst habe, hinzu: „Dr. Güttler ist mir durchaus nicht abgeneigt, im Gegenteil, seine Formen waren sehr wohlwollende und darum habe ich nie etwas gegen ihn gehabt.“ Die Zeugenvernehmung wendete sich nochmals dem wissenschaftlichen Gebiete zu, als Dr. Goldschmit dem Herrn Zeugen die Frage vorlegte: „Sie haben von 1901 an die Vorlesungen Dr. Güttler's nicht mehr empfohlen, weil er sich als Neukantianer bezeichnete und wegen der gegen Dr. v. Hertling gerichteten Broschüre: „Gibt es eine „katholische“ Wissenschaft?“ Ist Ihnen bekannt, dass in Dr. Kausens „Allgemeiner Rundschau“ sich Dr. Expeditus Schmidt[1]) über das Werk Güttlers „Wissen und Glauben“ ausserordentlich anerkennend aussprach, auch vom kirchlichen Standpunkte aus, desgl. ein Recensent in der „Augsburger Postzeitung“ in einer ähnlichen, fast überschwänglichen Weise? Zeuge Dr. Schmid: „Da gibt es seit Aristoteles alle möglichen Auffassungen, aber das ist allgemein anerkannt, dass die Bischöfe Neukantianer nicht brauchen können; die (d. h. die Neukantianer), legen viel mehr Wert auf das Gefühl als auf den Verstand. Wenn gelehrt wird, Gottesbeweise hätten keine strenge Kraft, so kann man keine Theologen heraus-

[1]) Ein durch seine literarischen Verdienste bekannter, redegewandter Franciskaner, der vor einiger Zeit wegen seiner Vorträge über Ibsen mit dem Erzbischofe von Köln eine kleine Differenz hatte.

bringen (soll heissen: dann besitzt die Theologie kein genügend festes Fundament). R. A. Goldschmit: „Hervorragende katholische Theologen haben mir übereinstimmend gesagt, dass weder aus dem Inhalte der Schriften Dr. Güttler's noch aus seinem Bekenntnis als Neukantianer, irgend welche Gründe abgeleitet werden können, den Theologen den Besuch seiner Kollegien zu verbieten." Dr. Schmid: „Diese Meinung hatte ich mir gebildet und ich glaube die Bischöfe um so mehr." Noch zwei Mal kam die Verhandlung auf Wissenschaft zurück, indem Kläger gegenüber der Behauptung des theologischen Sachverständigen Prof. Bardenhewer, auf Kantianistischem Standpunkte könne von Metaphysik nicht die Rede sein, erwiderte: „Wenn Dr. Schmid wie auch Geh. Rat Bardenhewer ausspricht, Kant sei ein Gegner der Metaphysik gewesen, dann fehlt ihm m. E. die genaue Kenntnis der Kantliteratur. Von Kant haben wir „metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft" [1]) haben wir eine „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", ein System der Rechts- und Tugendlehre mit dem Titel, „Metaphysik der Sitten" und ausserdem eine Anzahl religiös philosophischer Schriften. Das Wort „Metaphysik" ist so vieldeutig, dass man dazusetzen muss, eine alte oder neue, eine wissenschaftliche oder hypothetische. Gegen die irrigen Ausführungen Bardenhewers und Schmid's bezüglich der Gottesbeweise könnte ich Vieles einwenden, es ist aber hier nicht der Ort, um eine wissenschaftliche Vorlesung zu halten." Der Vorsitzende gab durch Kopfnicken sein Einverständnis zu erkennen. Hierauf erwiderte Direktor Schmid von seinem Standpunkte aus folgerichtig: „Eine päpstliche Encyklika richtet sich gegen den Neukantianismus in Frankreich. Ein derartiges System kann ich nicht approbieren. In der Encyklika „Pascendi dominici gregis" ist der Neukantianismus auch nicht approbiert." Einen letzten Versuch, den Neukantianismus vermittelst einer päpstlichen Encyklika zu töten, machte der Verteidiger des Beklagten, Rumpf, indem er in seinem Plaidoyer darauf hinwies, der Neukantianismus sei bereits 1840, d. h. als er noch gar nicht existierte, in einem päpstlichen Rundschreiben an die französischen Bischöfe abgelehnt worden. Es war notwendig durch einen Zwischenruf, dass die, als „Neukantianismus" bekannte philosophische Bewegung nicht über die 60er Jahre des verflossenen Jahrhunderts hinausreiche, einem chronologischen Irrtum vorzubeugen.

---

[1]) Zusatz im Druck.

Der Ausgang des Prozesses ist durch die Presse allgemein bekannt geworden. Nach Ablehnung eines Vergleichsvorschlages wurde der beklagte Redakteur des „Bayerischen Kurier", der jedoch nicht persönlich der Verfasser des injuriösen Hauptartikels gewesen war, sondern nur als „physisches Werkzeug" fungiert hatte, wegen fortgesetzter Beleidigung zu 300 M. Geldstrafe ev. 60 Tagen Gefängnis, zu den Kosten und den üblichen Publikationsverpflichtungen verurteilt. Das rechtskräftig gewordene Erkenntnis stellt dem Kläger das Zeugnis aus, dass er sich in keiner Weise gegen die Pflichten eines ehrenhaften Mannes verfehlt habe. Kläger hat zu einer in der Presse veröffentlichten Notiz über Massnahmen gegen den Besuch seiner Vorlesungen in Wahrung berechtigter Interessen seine Erklärung abgegeben, und zwar sowohl in tatsächlicher als rechtlicher Beziehung. Er ging dabei von dem Gedanken aus, er sei hierzu als Staatsbürger berechtigt, und es sei nach Massgabe der Verhältnisse für ihn ein anderer Weg nicht beschreitbar. Dieser Gedankengang ist vom Standpunkt einer moralisch ehrenhaften Handlungsweise einwandfrei. Eine persönliche Äusserung gegen den Direktor des Georgianums, weder in dieser Stellung noch als Professor, ist von Seiten Prof. Güttler's nicht erfolgt. Der derzeitige Direktor des Georgianums hat auch selbst wiederholt in glaubwürdigster Weise auf Eid erklärt, er fühle sich durch die Äusserungen Dr. Güttler's nicht beleidigt. Die Äusserungen des Prof. Dr. Güttler geben also zu irgend einer Beanstandung seiner Ehrenhaftigkeit keinen Anlass, er geht nach der Überzeugung des Gerichtes aus den gegen ihn erhobenen grundlosen Angriffen als Ehrenmann hervor. Der zweite Teil des Urteils beschäftigt sich mit dem Beklagten. Der Spruch des Schöffengerichts erstreckte sich nicht auf ein Urteil über die Vereinbarkeit des Amtes eines Professors der Universität mit jenem eines bischöflichen Ephors, es befindet ebensowenig über die Frage der dienstaufsichtlichen und disziplinären Würdigung des Vorgehens des Klägers und enthält sich selbstverständlich jedweder Qualifikation des Neukantianismus.

III. Nachwort.

Zweierlei hat der Prozess[1]) zur Evidenz klar gelegt: Erstens: An der Universität München regieren neben der Staatsbehörde und

[1]) An der prinzipiellen Erörterung des „Falles G." hat sich die gesamte deutsche Presse aller Parteirichtungen in ca. 300 längeren und kürzeren Ausführungen beteiligt. Als besonders zutreffend seien der

im Einverständnis mit ihr, auch die Bischöfe, die selbst den Weisungen des päpstlichen Stuhles zu folgen haben, die akademische Freiheit ist eine beschränkte. Zweitens: — und dies schreibt man nur mit grossem Bedauern, — scheinen einzelne Mitglieder der einst so hochberühmten theologischen Fakultät, der Männer wie Möhler, Döllinger, Haneberg, Reithmayer, Thalhofer u. A. als Zierden der Wissenschaft angehört haben, nicht mehr auf der Höhe der Zeit zu stehen, es wäre sonst unmöglich, dass man das hergebrachte Schema: Gottesbeweis, Offenbarungsbeweis, kirchlicher Autoritätsbeweis, Dogmatik, noch heute als wissenschaftlich zwingend betrachten und den positiv religiösen Glauben eines Theologen von syllogistischen „Kunststücken" abhängig machen wollte. Wehe dem Dogmensystem, welches keine besseren Stützen für seine innere Wahrheit aufzuweisen hätte! Gerade die angesehensten Apologeten der katholischen Kirche, allen voran die französischen Spiritualisten, suchen die Basis der Offenbarungsreligion nicht mehr, oder wenigstens nicht mehr einzig und allein, in der Metaphysik, in einer vorgeblichen Wissenschaft vom Transscendenten, sondern in der Psychologie. Dass Kant gar nicht der erste war, welcher die Stringenz der Gottesbeweise und namentlich des ontologischen Beweises angefochten hat, dass ihm hierin, ganz abgesehen von den Skeptikern aller Zeiten, Gaunilo, Thomas von Aquin, Wilhelm von Occam und die späteren Nominalisten vorangegangen sind, dass vor Kant, Hume eine ähnliche Kritik gegeben hat und die drei grossen Idealisten Fichte, Schelling, Hegel von diesem „Gerede" nichts wissen wollten, schien dem Direktor Schmid ebensowenig geläufig zu sein, wie der moralische Gottesbeweis in der zweiten „Kritik" und die gesamte Ethikotheologie, auf der sich der Kant'sche Dualismus aufbaut. Wollte man nach dem Rezepte des Direktor Schmid verfahren, so müssten sämtliche Vorlesungen und Übungskollegien über Geschichte der neueren Philosophie schleunigst eingestellt werden, denn nicht ein einziges dieser Systeme; von Descartes angefangen bis zur Gegenwart hinauf, ist vom römischen Stuhle approbiert worden. Die Hauptwerke der philosophischen Literatur, namentlich der ausserdeutschen, stehen vielmehr zum grösseren Teil auf dem Index der verbotenen Bücher.[1])

Leitartikel in No. 37 der „Frankfurter Zeitung" (6. 2. 09) und der: „Über die Freiheit der Meinung" überschriebene Artikel in No. 10 der „Allgemeinen Zeitung" (6. 3. 09) genannt.

[1]) Von Kants Werken ist die „Kritik der reinen Vernunft" nach einer italienischen Übersetzung durch Dekret vom 11. Juni 1827 verboten,

Vom Neokantianismus und den verschiedenen Richtungen, die sich in der Gegenwart unter diesem Sammelnamen kreuzen, von den Fortbildungen und Interpretationen, welche im Laufe eines Jahrhunderts die einzelnen Teile der Kantschen Lehre bis ins Detail erfahren haben, besass Direktor Schmid anscheinend keinerlei Information, es genügte ihm vollständig, dass man ohne die alte Metaphysik keine Theologen „herausbringen" könne, um in der denkwürdigen Steigerung: Protestant, Jude, Neokantianer, dem letzteren den Superlativ der Heterodoxie anzukreiden.

Fast noch trauriger war die schiefe Auffassung von der Aufgabe und dem Wesen der Philosophie selbst. Wer heute noch der Ansicht ist, dass sie nur dazu tauge, der Theologie Magddienste zu leisten, oder dass es unter den mannigfachen Systemen, welche geschichtlich aufgetreten sind, nur ein einzig wahres geben könne, nämlich die vom römischen Stuhle approbierte Peripatetik, wer von dem immanenten Entwicklungsgesetze des universellen Menschengeistes, von der an Klarheit mehr und mehr zunehmenden einheitlichen Erfassung des gesamten Weltgetriebes, von dem allmähligen Werden der Wahrheit im Hegelschen Sinne, unberührt geblieben ist, mit dem ist wissenschaftlich nicht zu rechten. Will die katholisch-theologische Fakultät auch fernerhin als eine den Schwesterfakultäten äquivalente Institution gelten, so muss sie auch mit dem philosophischen Zeitwissen gleichen Schritt halten, muss unhaltbare Positionen aufgeben, haltbare sich aneignen und verarbeiten, denn auch das orthodoxe Dogma kennt eine geschichtliche Entwicklung. Kann sie, oder darf sie das nicht, so hat sie als Vertreterin der Wissenschaft ihre Berechtigung an einer Universitas literarum verloren, sie sinkt zu einer technischen Abrichtungsdisziplin herab und kann unmöglich die Konkurrenz mit der rastlos fortschreitenden Profanforschung bestehen.

Prinzipien und Persönlichkeiten mit einander zu vertauschen, war von jeher ein beliebter Kunstgriff, eingetretene Schwierigkeiten zu heben. Nicht minder häufig sind Eingriffe des Staates und der Kirche in die freie Meinungsäusserung gewesen. Schon Sokrates

---

aber ohne Jahreszahl, so dass es zweifelhaft bleibt, ob beide Auflagen gemeint sind, oder nur eine. Nicht verboten sind die zwei anderen Kritiken und die „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft", deren einzelne Abschnitte ehedem von der protestantischen Zensurbehörde in Berlin beanstandet wurden.

unterlag dem Stimmrechte der Athener, von ihm angefangen bis zur Massregelung Kant's durch den Minister Wöllner und hinauf zur Gegenwart, hat die Denkfreiheit mit der Zwangsautorität beständig im Kampfe gelegen, die Personen gingen dahin, die Ideen lebten in alter Kraft weiter falls sie überhaupt eigene Kraft besassen. In Bayern herrschten bisher freiheitliche Verhältnisse. Schelling „der grosse Philosoph" und Lehrer eines bayerischen Königs, würde niemals zu den Glanzgestirnen der Münchener Universität gezählt haben, wenn zu seiner Zeit auch nur die Möglichkeit einer Beschränkung der freien Meinungsäusserung zu befürchten gewesen wäre. Nichts könnte die Weiterentwicklung der Universitäten in Bayern mehr schädigen, als wenn man unter dem Motive, die Universitätsprofessoren seien nach dem neuen Beamtengesetz Staatsdiener und Beamte, wie Andere mehr, ihr gesamtes Tun und Wirken der diskretionären Willkür eines Staatsministers unterstellen und damit eine Art von geistiger Tyrannis etablieren würde, die dem Wesen aller Wissenschaft so widersprechend wäre wie nur möglich. Zur Gedankenfreiheit gehört unbedingt auch deren freie Mitteilung im Rahmen von Gesetz und Sitte, gehört die sachliche Kritik öffentlicher Einrichtungen, denn der „Kampf", nicht die Resignation, ist der „Vater aller Dinge". Noch schlimmer wäre es, wenn man für das, was als erkannte Wahrheit Anderen mitzuteilen sei, die Erlaubnis und Gunst einer wechselnden parlamentarischen Majorität, sei sie ultramontan oder liberal, einzuholen hätte. Man wird nicht einwenden dürfen, dass solche Gefahren nur in der Einbildung beruhen, tatsächlich besteht innerhalb der Mehrzahl der bayerischen — nicht innerhalb der deutschen, —Zentrumspartei eine Abneigung gegen den Stand der Universitätsprofessoren, welche, falls sie sich mit der Staatsautorität und Staatsbureaukratie verbündet, zu recht unheilvollen Ergebnissen führen kann. Wie dem aber auch sei, auf Nacht und Schatten folgt allenthalben, im Natur- wie im Geistesleben, das goldene Licht, das Symbol der Wahrheit, von der es heisst, dass sie uns frei machen wird, darum

„Nunquam retrorsum"!

Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co., Halle.

Kant-Plakette.

Modelliert von **Luise Staudinger**, Berlin-Grunewald.

Verlegt von **Carl Poellath**, Schrobenhausen (Oberbayern).

Zwei Wege der Erkenntnistheorie.

Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik.

Von Heinrich Rickert.

Die folgenden Bemerkungen versuchen, zwei Wege anzudeuten, welche die Erkenntnistheorie zur Lösung ihrer Probleme einschlagen kann. Über den Weg einer Wissenschaft lässt sich nur sprechen, wenn man ihr Ziel kennt. Das erst bestimmt ihren Begriff, denn alle Wissenschaften sind Begriffe von Aufgaben. Daher müssen wir zuerst die Ziele der Erkenntnistheorie angeben. Dies soll jedoch nicht durch eine besondere Untersuchung, sondern einfach durch Feststellung geschehen. Falls jemand den Namen der Erkenntnistheorie für eine Wissenschaft mit anderen Aufgaben verwenden will, so ist dagegen nichts zu sagen. Hier handelt es sich nur um die Frage, welche Wege die Erkenntnistheorie gehen kann, wenn man ihr die folgende Aufgabe stellt.

I.

Die Voraussetzungen der Erkenntnistheorie.

Das Wort Erkennen gebrauchen wir in der weitesten Bedeutung. Danach ist es zunächst eine Art des Denkens. Unter dem Denken aber verstehen wir jeden psychischen Vorgang, der wahr oder falsch sein kann, und das Erkennen unterscheidet sich dann vom Denken überhaupt dadurch, dass es wahres Denken ist. Alles wahre Denken also nennen wir Erkennen, um einen Terminus für sämtliche Vorgänge zu haben, die das Wahrheitsproblem enthalten. Eine noch weitere Bedeutung mit diesem Worte zu verbinden, in der der Begriff der Wahrheit garnicht vorkommt, dürfte dem Sprachgebrauch widersprechen. Die Erkenntnistheorie ist demnach die Wissenschaft vom Denken, insofern es wahr ist. Damit beschäftigt sich auch die Logik, und in der Tat

wollen wir hier keinen Unterschied zwischen Logik und Erkenntnistheorie machen. Logisch denken wir ja auch nur, wenn wir wahr denken. Logik ist danach nicht die Lehre vom Denken, sondern vom wahren Denken, und wir werden daher den Ausdruck logisch ebenfalls für das Denken, insofern es wahr ist, verwenden. Wir könnten auch von einer Wahrheitslehre sprechen, denn das Wort Wahrheit wird nicht nur dem Denken als ein Prädikat beigelegt, sondern auch für den wahren Denkakt oder die Erkenntnis selbst gebraucht. Aber gerade wegen dieser Zweideutigkeit ist das Wort Erkenntnistheorie besser. Wir wollen einerseits nicht nur vom Denken überhaupt und andererseits nicht nur von der abstrakten Wahrheit, sondern von dem wahren Denken oder dem wirklichen Erkennen handeln. Das hebt der Ausdruck Erkenntnistheorie am besten hervor. Im Übrigen ist es natürlich unwesentlich, ob wir Logik, Wahrheitslehre oder Erkenntnistheorie sagen. Die Hauptsache ist, dass wir von vornherein zwischen dem Denken überhaupt und dem wahren Denken oder Erkennen einen absoluten Unterschied machen und so die Erkenntnistheorie scharf abgrenzen gegen eine Wissenschaft, die sich darauf beschränkt, den psychischen Vorgang zu untersuchen, der die wahren Gedanken ebenso wie die falschen umfasst. Das ist natürlich auch eine wissenschaftliche Aufgabe, aber nicht die der Erkenntnistheorie.

Zweifellos stecken schon in diesem Begriff einige Voraussetzungen, und es empfiehlt sich, sie ausdrücklich hervorzuheben. Man hat zwar gesagt, die Erkenntnistheorie solle voraussetzungslos sein. Aber das kann nur eine möglichst grosse Einschränkung der Voraussetzungen bedeuten. Dass es das Objekt giebt, dass sie untersuchen will, muss auch die Erkenntnistheorie von vorneherein annehmen. Setzt sie aber Erkenntnis und damit einen absoluten Unterschied zwischen wahren Gedanken und Gedanken überhaupt voraus, so muss dieser Unterschied auch begründet sein, und das bedeutet, dass das Denken, um wahr zu sein, mehr sein muss als ein psychischer Prozess, also etwas enthalten, was nicht selbst wieder blosses Denken ist. Nennen wir dies Etwas im Anschluss an eine von Kant gebrauchte Terminologie den Gegenstand der Erkenntnis, so ist die Erkenntnistheorie die Wissenschaft von dem Gegenstande der Erkenntnis und von der Erkenntnis des Gegenstandes. Der Gegenstand aber darf nicht nur nicht selbst ein Denken sein, sondern wir müssen weiter auch annehmen, dass vielmehr umgekehrt das Erkennen von seinem

Gegenstande abhängt, oder dass das Denken sich nach dem von ihm unabhängigen Gegenstande zu richten hat. Daher kann die Erkenntnistheorie nicht etwa fragen, *ob* es überhaupt einen Gegenstand giebt, und ob das Denken ihn zu erfassen vermag, sondern, nennt man den Gegenstand, insofern er vom Denken unabhängig ist, *transscendent*, so muss sie von vorneherein sowohl einen transscendenten Gegenstand annehmen, als auch, dass dieser Gegenstand auf irgend eine Weise erkannt wird, und nur, *was* das Transscendente ist, und *wie* es immanent wird oder in das Denken eingeht, kann sie untersuchen.

Die genannten Voraussetzungen macht jeder wissenschaftliche Mensch, der sich selbst versteht. Höchstens einige Erkenntnistheoretiker werden glauben, sie bestreiten zu können. Dies ist jedoch nur dann möglich, wenn man die Begriffe in einer zu speziellen Bedeutung nimmt. Weil dies häufig geschieht, wird es gut sein, wenn wir auch ausdrücklich sagen, was wir nicht meinen. Unter dem transscendenten Gegenstande verstehen wir nicht etwa eine transscendente *Wirklichkeit*, im Vergleich zu der die uns unmittelbar gegebene Realität nicht eigentlich als *die* Wirklichkeit bezeichnet werden darf, und ebenso verstehen wir unter der Erkenntnis des Transscendenten nicht etwa ein „Denken“ von besonderer Art, das etwas prinzipiell anderes als „Erfahrung“ ist. Im Gegenteil, wir müssen zu Beginn der Untersuchung es sehr wohl für möglich halten, dass es keine andere als die unmittelbar gegebene Wirklichkeit giebt, und dass sie nur durch „Erfahrung“ erkannt werden kann. Ja, wir halten die Transscendentalphilosophie mit einem richtig verstandenen Positivismus und Empirismus für durchaus vereinbar. So unterscheiden wir sie von jeder *Metaphysik*, d. h. von jeder Ansicht, welche die Wirklichkeit in eine „Erscheinungswelt“ und eine „dahinter“liegende absolute Realität spaltet, und dann, wenn diese Realität erkennbar sein soll, irgend welche „rationalistischen“ Fähigkeiten dazu annehmen muss. Wir setzen zunächst jedenfalls *nur* ein vom Denken unabhängiges, transscendentes „Etwas“ überhaupt voraus, das wir im Übrigen ganz unbestimmt lassen.

Noch weiter aber können wir die Voraussetzungen auch am Beginn der Untersuchung nicht einschränken, denn sonst würde sich die Erkenntnistheorie mit Recht den Vorwurf zuziehen, den schon Hegel gegen sie erhoben hat, und der immer von Neuem wiederholt wird, dass sie ein in sich widerspruchsvolles Unter-

nehmen sei.[1]) Sie würde dann nach der „Möglichkeit“ des Erkennens fragen und doch schon in ihrem ersten Satze, den sie als wahr hinstellt, implizite seine Wirklichkeit behaupten, also zeigen, dass es ihr mit der Frage garnicht ernst war. Daher ist die Annahme der reinen Immanenz ebenso ausgeschlossen wie die des absoluten Agnostizismus. Hiermit grenzen wir zugleich die Erkenntnistheorie ebenso scharf gegen die empirische Psychologie ab, wie wir sie vorher gegen die Metaphysik abgegrenzt haben. Die Wahrheit, um deretwillen wir das Denken Erkennen nennen dürfen, ist eben keine psychische Tatsache. Sie ist überhaupt nichts, das sich mit Rücksicht auf sein blosses Sein hin psychologisch untersuchen liesse. Die empirische Psychologie kann daher das Problem der Erkenntnistheorie garnicht in Angriff nehmen. Tritt sie mit dem Anspruch auf, Erkenntnistheorie zu sein, so wird sie zum Psychologismus und muss, wenn sie konsequent verfährt, zur Zersetzung des Erkenntnisbegriffes kommen, also bestreiten, dass es wahres Denken giebt.[2])

Selbstverständlich werden diese Bemerkungen die erkenntnistheoretischen Relativisten, Denkökonomisten, Humanisten, Instrumentalisten, Pragmatisten, oder wie sich diese allein konsequenten Vertreter des Psychologismus sonst nennen mögen, nicht befriedigen, und das sollen sie auch nicht. Es ist ein undankbares Geschäft, Jemanden zu überzeugen, der Wahrheit nur das nennen will, was „nützlich“ ist, und der daher auch seine Erkenntnistheorie nur in dem Sinn und so lange für wahr halten kann, als sie nützt. Ich will ja den Pragmatisten nicht nützlich sein, also habe ich kein Mittel, ihre Zustimmung zu erlangen, und Niemand hat es, der Wahrheit sucht. Solchen Menschen gegenüber sind die Pragmatisten immer im Vorteil. Da sie wahr nennen, was ihnen nützt, so können

---

[1]) Auch gegen meine Schrift: Der Gegenstand der Erkenntnis. Eine Einführung in die Transscendentalphilosophie. 2. Aufl. 1904, hat man dies merkwürdigerweise eingewendet, obwohl sie mit den Worten beginnt: „Zum Begriff des Erkennens gehört ausser einem Subjekt, das erkennt, ein Gegenstand, der erkannt wird,“ und S. 140 den Satz enthält: „Die Frage, ob es überhaupt Wahrheit giebt, ist nicht einmal als vorläufiger Standpunkt zu Beginn der Erkenntnistheorie möglich.“

[2]) Gegen Denker wie Lipps ist diese Bemerkung natürlich nicht gerichtet. Lipps nennt zwar Alles Psychologie, was irgendwie mit dem Geistesleben zu tun hat, unterscheidet aber innerhalb dieser „Psychologie“ auf's Schärfste eine Logik von einer Psychologie im engeren Sinne. Dadurch wird die Streitfrage terminologisch.

sie schon beim Beginn ihrer Untersuchung nicht nur für wahr halten, dass es Erkenntnis giebt, wie auch wir es tun, sondern noch eine Fülle von anderen Voraussetzungen machen, die ihnen eminent nützlich sind, weil sie ohne diese Voraussetzungen nicht mehr Pragmatisten sein könnten. Sie werden also manches für „wahr" halten, was einer vorsichtigen Erkenntnistheorie höchst problematisch und dogmatisch vorkommt, und sie werden sich trotzdem sehr erhaben dünken über jene „Rationalisten", die da meinen, ehe man versucht, die Erkenntnis als eine Befriedigung menschlicher Bedürfnisse zu verstehen und damit alle Wahrheit „relativ" zu machen, müsse man doch wohl einiges für „absolut" wahr halten, so z. B. dass es überhaupt Menschen giebt und darunter auch solche, die bei dem Streben nach Wahrheit nur ihren Nutzen suchen. Ist es nur nützlich zu glauben, dass es Nutzen giebt? Ist es nur nützlich zu glauben, dass es Pragmatisten giebt? Oder ist das nicht auch noch in einem andern Sinne „wahr"? Mit solchen Fragen giebt sich der Pragmatismus nicht ab. Gegen seinen versteinerten Dogmatismus ist daher wissenschaftlich nichts zu machen. Er verwechselt das Verhältnis, in dem manche Menschen in der Tat zur Wahrheit stehen, mit der Wahrheit selbst. Hat man dies durchschaut, so muss man lernen, den — Humor zu sehen, der in dieser „Theorie" steckt, die von ihren Anhängern mit einem wahren Fanatismus vertreten wird, und die doch gerade dann nicht wahr sein kann, wenn ihre Anhänger recht haben.[1])

---

[1]) Ich bedaure es, dass ich einen so verdienten Gelehrten wie W. James in dieser Gruppe finde. Ihm ist sein Humor bei der Verteidigung seines Pragmatismus leider bisweilen ganz ausgegangen. Er nennt (ich zitiere die deutsche Übersetzung) meine Gedanken sowohl „unaussprechliche Trivialität" als auch „phantastische Ideenflucht", zwei Bezeichnungen, die nur für eine pragmatistische Logik vereinbar sein dürften. Er sagt ausserdem, er könne meinen Text nicht diskutieren, stellt aber trotzdem fest, dass meine „Argumentation in diesem Kapitel so schwach ist, wie man es bei einem sonst so fähigen Schriftsteller kaum für möglich halten sollte". Ich würde solche Urteile ohne Begründung schon bei einem Autor, der an einen absoluten Unterschied von wahr und falsch glaubt, also sie von einem mehr als individuellen Standpunkt aussprechen kann, auffallend finden. Im Munde eines Mannes aber, der diesen Unterschied nicht anerkennt, sind sie garnichts anderes als persönliche Unhöflichkeiten, die nicht einmal etwas „nützen" werden.

Im Übrigen sollte man nicht allzu viel von diesen Absurditäten reden. Wissenschaftlich diskutieren kann man nur mit Leuten, die annehmen, dass es Wahrheit und Erkenntnis giebt, und das heisst, dass die Streitenden einer höheren Instanz als dem Nutzen unterworfen sind. Hier kam es nur darauf an, dies festzustellen, zu zeigen, welche Voraussetzungen der Begriff der Erkenntnis enthält, und so die Aufgabe der Erkenntnistheorie zu bestimmen. Aus dem Gesagten ergiebt sich, dass, wenn im folgenden zwei Wege der Erkenntnistheorie aufgezeigt werden, dies nichts mit der Frage zu tun hat, ob die Erkenntnistheorie psychologisch oder transscendentalphilosophisch zu verfahren hat. Über diese Alternative ist schon vor der Untersuchung durch die Annahme, dass es wirklich Erkenntnis giebt, entschieden. Die Wege der Erkenntnistheorie, von denen wir hier sprechen, sollen beide zur Bestimmung des transscendenten Gegenstandes der Erkenntnis führen, also beide in diesem Sinne transscendentalphilosophisch sein. Der Unterschied zwischen ihnen beruht auf der Wahl des Ausgangspunktes. Man kann nämlich erstens mit einer Analyse des wirklichen Erkenntnisaktes als eines psychischen Vorganges beginnen, um von hier aus allmählich zum transscendenten Gegenstande vorzudringen, und man kann zweitens versuchen, so schnell wie möglich in die Sphäre des transscendenten Gegenstandes zu gelangen und diesen ohne Rücksicht auf den psychischen Akt des Erkennens „rein“ logisch zu behandeln. Den ersten Weg wollen wir den transscendentalpsychologischen, den zweiten den transscendentallogischen nennen und nun zeigen, dass beide zu einem wertvollen Ergebnis führen, dass aber beide ihre Vorzüge und ihre Mängel haben, so dass sie geeignet sind, einander zu ergänzen.

II.

Das Formproblem der Erkenntnistheorie.

Ehe wir jedoch zur Betrachtung der beiden Wege übergehen, müssen wir das Problem, zu dessen Lösung sie dienen sollen, noch etwas genauer bestimmen. Ja, für manchen wird wohl erst der Nachweis zu führen sein, dass hier überhaupt ein Problem vorliegt. Wenn wir von jedem metaphysischen Sein absehen, dann wissen wir doch, worin der Gegenstand der Erkenntnis besteht, und wie

wir ihn erkennen. Er ist seinem umfassendsten Begriffe nach die Wirklichkeit, in der wir alle leben, und deren Erkenntnis gewinnen wir dadurch, dass wir sie mit unsern Gedanken nachbilden, oder sie so denken, wie sie eben ist. Was im Einzelnen wirklich ist, und wie es nachgebildet wird, das mag freilich noch der Untersuchung bedürfen. Im Prinzip aber scheint mit dem Gesagten schon eine Antwort auf die Fragen nach dem Gegenstande der Erkenntnis und nach der Erkenntnis des Gegenstandes gegeben zu sein, die höchstens noch der genaueren Ausgestaltung bedarf. Was ist hiervon zu halten?

Zunächst könnte man entgegnen, dass dieser Begriff des Erkennens zu eng ist. Es giebt wahre Gedanken, die nicht etwas Wirkliches zum Gegenstande haben. Die Zahl z. B., von der die Mathematik spricht, ist keine Realität, sondern, wenn man sie überhaupt unter den Begriff des Seins bringen will, nur ein ideales Sein. Das Problem der mathematischen Erkenntnis also wäre durch den angedeuteten Begriff des Erkennens auf keinen Fall gelöst. Aber, auch wenn wir dies bei Seite lassen und uns auf den Begriff der Wirklichkeitserkenntnis beschränken, so lässt sich leicht zeigen, dass die angedeutete Meinung keine befriedigende Lösung des erkenntnistheoretischen Problems giebt. Nach ihr müsste doch das Denken seine Aufgabe, Erkenntnis zu sein, in umso höherem Masse erfüllt haben, je treuer die Nachbildung der Wirklichkeit ist. Tatsächlich aber finden wir das Erkennen nirgends auf dem Wege zu einer möglichst genauen Reproduktion. Ja, die Wirklichkeit, die wir unmittelbar wahrnehmen, bildet überall eine unübersehbare Mannigfaltigkeit, die so, wie sie wahrgenommen wird, denkend nachzubilden ganz unmöglich ist, und deren treue Kopie uns selbst dann, wenn sie möglich wäre, als blosse Wiederholung wohl nicht interessieren würde. Jede Erkenntnis wählt vielmehr einen kleinen Teil des Gegebenen aus, was gewiss kein Nachbilden ist, und ordnet ihn dann in einer Weise an, die mit der in der Wahrnehmung gegebenen Ordnung, wenn wir von einer solchen überhaupt reden wollen, durchaus nicht immer übereinstimmt. Gewiss ist der Inhalt der Wirklichkeit für die Erkenntnis massgebend. Sie hat ihn in seiner Tatsächlichkeit zu konstatieren. Aber ebenso gewiss hängt die Richtigkeit unserer Gedanken nicht nur von diesem Inhalt, sondern auch von den Auswahl- und Anordnungsprinzipien des Erkennens ab, und für deren Richtigkeit kann die unmittelbar gegebene und

wahrgenommene Wirklichkeit als Gegenstand nicht in Frage kommen.[1])

Aber selbst wenn man behaupten wollte, das Erkennen habe, um wahr zu sein, nur die Wirklichkeit zu reproduzieren, so würde auch unter dieser Voraussetzung noch ein Problem ungelöst bleiben. Es wäre dabei nämlich eine sehr wesentliche Erkenntnis ignoriert, die Erkenntnis, dass das, was nachgebildet werden soll, wirklich ist, und gerade dies ist von entscheidender Wichtigkeit. Freilich, dem Manne der Einzelwissenschaften mag es so selbstverständlich vorkommen, dass das, was er erkennen will, in irgend einer Weise sei, dass er sich um diese Wahrheit nicht kümmert. Er setzt sie voraus und mit Recht. Die Erkenntnistheorie dagegen kann etwas niemals deshalb, weil es für die Einzelwissenschaften selbstverständlich ist, ignorieren. Im Gegenteil, die selbstverständlichsten und sichersten Erkenntnisse sind für sie die wesentlichsten, weil sie die Grundlagen aller anderen wahren Gedanken sind. Gerade diese Grundlagen hat sie zu ihrem Problem zu machen, ehe sie das weniger selbstverständliche und nicht überall vorausgesetzte Erkennen untersucht.

Kurz, jede Wirklichkeitserkenntnis setzt voraus, dass das, was sie erkennen will, wirklich ist. Was ist der Gegenstand dieser Erkenntnis, und wie wird dieser Gegenstand erkannt? Die Antwort: ich richte mich dabei mit meinen Gedanken nach der Wirklichkeit, giebt keinen verständlichen Sinn. Davon können wir also nicht ausgehen. So ist die Unbrauchbarkeit des am weitesten verbreiteten Erkenntnisbegriffes zur Lösung zunächst wenigstens eines Teiles der erkenntnistheoretischen Probleme dargetan.

Es bedarf nur noch weniger Überlegungen, um einzusehen, dass mit der Nachbildtheorie für die Probleme der Erkenntnistheorie überhaupt nichts geleistet ist. Wir müssen nur noch genauer bestimmen, worin diese Probleme bestehen, und wir können dabei wieder an die soeben gestellte Frage anknüpfen: wonach richtet sich das Erkennen, wenn wir sagen, dass etwas wirklich ist oder überhaupt ist? Diese Frage betrifft, wie man sich ausdrücken kann, nicht den Inhalt der Erkenntnis, sondern

---

[1]) Was hier nur kurz angedeutet ist, habe ich in meinem Buch: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. 1896—1902, ausführlich dargestellt und begründet.

ihre Form. Was Form ist, sei zunächst dahingestellt. Es genügt vorläufig die negative Bestimmung, dass darunter Alles verstanden werden soll, was nicht zum Inhalt gehört, und der Hinweis auf ein Beispiel. Dazu kann uns der Begriff des Seins dienen. In der Erkenntnis nämlich, dass etwas ist, gehört das Sein nicht zum Inhalt des Etwas, ja, es kann für sich überhaupt keinen Inhalt bezeichnen, muss also die Bedeutung einer Form haben. Wir brauchen da nur an bekannte Sätze zu erinnern. „Sein ist kein reales Prädikat, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne", oder: „Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das Mindeste mehr als hundert mögliche." So wird verständlich, dass die Wahrheit der Sätze, welche die Existenz von etwas behaupten, ein Formproblem der Erkenntnistheorie ist.

Von hier aus können wir dann weiter gehen und zeigen, dass es für die Erkenntnistheorie überhaupt nur Formprobleme giebt. Zu diesem Zwecke kehren wir noch einmal zu der Nachbildtheorie zurück. Wir wollen ihr durchaus nicht jede Berechtigung absprechen. Handelt es sich nur um den Inhalt der Erkenntnis, so hat es einen guten Sinn, zu sagen, die Erkenntnis habe festzustellen, wie die Wirklichkeit ist, also sich mit den Gedanken nach der Wirklichkeit zu richten. Wenn ich z. B. von diesem Papier sage, dass es weiss und nicht blau ist, so bildet mein Gedanke in der Tat in Bezug auf das Weiss die Wirklichkeit nach, und er ist deshalb wahr, weil er dies tut. Das weisse Papier soll weiss und nicht blau gedacht werden, weil es weiss und nicht blau ist. Das ist die einfachste Sache von der Welt. Aber wenn man sich auf diesen Erkenntnisbegriff beschränkt, so hat man auch noch nicht ein einziges Problem der Erkenntnistheorie gesehen. Es wird in dem angegebenen Gedanken nämlich ausser dem weissSein nicht nur das weissSein behauptet, sondern es wird ferner das weiss als eine „Eigenschaft" dem „Ding" Papier beigelegt und so das weissSein näher bestimmt. Ding und Eigenschaft aber sind ebenso wie Sein Begriffe, die nicht zum Inhalt der Erkenntnis gehören. Man muss also bereits wissen, was es heisst, dass ein Ding eine Eigenschaft hat, ehe man sagen kann, dass der Gedanke: dies Papier ist weiss, die Wirklichkeit nachbilde. Nur wenn man sich um diese Fragen nicht kümmert, kann man sich mit der Nachbildtheorie zufrieden geben. Sie setzt die Probleme der Erkenntnistheorie bereits als gelöst voraus.

Der Erkenntnistheoretiker wird daher nicht sagen, die Erkenntnis: dies Papier ist weiss, beruht darauf, dass dies Papier weiss ist. Er wird das Weiss im wahren Gedanken und das wahrgenommene Weiss der Wirklichkeit mit einander vergleichen und konstatieren, dass beide auch von einander verschieden sind. Gerade auf diese Verschiedenheit muss er dann seine Aufmerksamkeit lenken. Soll nämlich trotz ihrer der Gedanke wahr sein, so wird sie vom Standpunkt der Nachbildtheorie nicht nur zu einem Problem, sondern es zeigt sich auch sofort, dass dieses Problem mit Hülfe der Nachbildtheorie niemals zu lösen ist, und dass daher schon diese Fragestellung den Begriff des Erkennens als eines Nachbildens aufhebt.

Die angedeutete Verschiedenheit von Gedanke und Wirklichkeit bezieht sich wieder nicht auf den Inhalt, sondern auf die Form, und ebenso wie hier, handelt es sich überall in der Erkenntnistheorie um Formprobleme, denn überall hat im Gedanken der Inhalt eine andere Form, als in der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit, oder genauer, der Inhalt, den wir nur „wahrnehmen", hat überhaupt keine Form, aber er wird geformt bereits dadurch, dass wir von ihm sprechen. Es geht das schon daraus hervor, dass alle Bedeutungen der Worte, unter die wir ihn bringen können, allgemein sind, der gegebene Inhalt dagegen durchweg individuell ist. Sogar das Wort „dies" ist im Vergleich zum Inhalt allgemein, denn es kann ja jeden Inhalt bezeichnen. Wir können daher auch von dem Inhalte als blossem Inhalte, streng genommen, nicht reden. Dadurch, dass wir ihn „Inhalt" nennen, bringen wir ihn schon in eine Beziehung zu dem Begriffspaar Form und Inhalt und damit in eine Form des Gedankens, die er abgesehen vom Gedanken garnicht hat. Der blosse Inhalt ist das logisch völlig Indifferente und Unsagbare. So wird jener Begriff des Erkennens, der auf einer Gleichheit der Gedanken mit der Wirklichkeit aufgebaut ist, vollkommen zersetzt. Die Nachbildtheorie ignoriert die Form. Es giebt aber keinen wahren Gedanken, der einen Inhalt enthielte ohne Form. Der blosse Inhalt liegt ganz ausserhalb der logischen Sphäre, in ihm allein steckt noch gar kein Wahrheitsproblem. Deshalb sind alle Probleme der Erkenntnistheorie Formprobleme, und überall entsteht die Frage: wonach soll die Form des Gedankens sich richten, damit der Gedanke wahr ist und Erkenntnis wird? Es geht nicht an, als Gegenstand der Form des Gedankens den Inhalt der wahrgenommenen Wirklichkeit zu bezeichnen, und ebensowenig kann

man meinen, die Form brauche keinen Gegenstand, denn gerade das, was den Gedanken von der Wirklichkeit unterscheidet, was also nicht Inhalt, sondern Form ist, ist das am Gedanken, worauf bei der Frage nach seiner Wahrheit Alles ankommt. Die Nachbildtheorie ist demnach nicht eine falsche, sondern überhaupt keine Antwort auf die von der Erkenntnistheorie zu stellende Frage. Der Gegenstand der Erkenntnisform, und damit der Gegenstand der Erkenntnis überhaupt, ist bis jetzt völlig problematisch.

Natürlich können wir hier die verschiedenen Formprobleme nicht einmal andeuten. Das muss einer eingehenderen Untersuchung überlassen bleiben. Nur auf ein Formproblem sei hier noch einmal ausdrücklich hingewiesen, weil es in dem Problem jeder Wirklichkeitserkenntnis enthalten ist. Die denkbar einfachste und voraussetzungsloseste Erkenntnis pflegt man als die Konstatierung einer blossen Tatsache zu bezeichnen. Über ihre grosse Bedeutung kann kein Zweifel bestehen. Jede empirische Wissenschaft muss mit der Konstatierung von Tatsachen beginnen und darauf aufgebaut sein, mag sie sich schliesslich auch noch so weit von den blossen Tatsachen entfernen. In den meisten erkenntnistheoretischen Systemen wird nun aber die Tatsache als etwas vollkommen Selbstverständliches behandelt, d. h. wenn von Tatsachen die Rede ist, so dreht sich die Frage gewöhnlich nur darum, ob die Erkenntnis aus lauter Tatsachen besteht oder nicht. Der radikale Empirismus kommt darauf hinaus, dass es nur Tatsachenerkenntnis giebt, und die Ansichten, welche über das rein Tatsächliche hinaus gehen wollen, pflegen von ihren Gegnern als rationalistisch bezeichnet zu werden. Dass aber in der Tatsache selbst, insofern sie die Erkenntnis bedeutet, dass etwas Tatsache ist, dass also in der reinen Tatsächlichkeit, insofern sie Wahrheit enthält, schon ein Problem steckt, das wird von Empiristen und Rationalisten meist vollständig übersehen. Auch Kant behandelt dieses Problem nicht. In seiner bekannten Frage, wie aus Wahrnehmung Erfahrung wird, jener Frage, die die Erfahrung zu einem Problem macht, ist Wahrnehmung soviel wie rein tatsächliche Erkenntnis, aber nur auf die Erfahrung, nicht auf die Wahrnehmung richtet sich die Untersuchung. Und doch enthält die „Wahrnehmung", dass etwas ist, also die Erkenntnis, die nur eine Tatsache konstatiert, schon mehr als blosse Wahrnehmung, ja es steckt in dieser „Wahrnehmung" dasselbe Problem wie in der „Erfahrung" und in jeder anderen Erkenntnis. Auch die Wahrheit der blossen

Tatsache bedarf, um Wahrheit zu sein, des Gegenstandes und der Form, die sich nach diesem Gegenstande richtet. Auch wenn ich sage, dies ist mir unmittelbar „gegeben", so spreche ich eine Erkenntnis aus, und es hat keinen Sinn zu sagen, dass ich mich bei dieser Erkenntnis nach dem Gegebenen richte. Wenn ich einen Inhalt gegeben nenne, so habe ich ihn bereits als gegeben erkannt, so hat er also auch bereits die Form der Gegebenheit erhalten, und diese Form der reinen Tatsächlichkeit ist daher ein erkenntnistheoretisches Problem, so gut wie jede andere Erkenntnisform. Es ist das elementarste und zugleich unabweisbarste von allen Formproblemen, das jede Wirklichkeitserkenntnis enthält. Niemand kann leugnen, dass ein Inhalt, wenn er für die Erkenntnis in Betracht kommen soll, zum Mindesten die Form der Gegebenheit oder der Tatsächlichkeit haben muss. Daher weist auch die am meisten immanente Seinserkenntnis, die wir uns zu denken vermögen, und an deren Wahrheit bisher kein noch so radikaler Empirismus und Sensualismus zu rütteln versucht hat, in unbezweifelbarer Weise auf eine Erkenntnisform und auf die Frage nach deren transscendentem Gegenstande hin.

Jetzt können wir wieder zu dem Gedanken zurückkehren, dass es zwei Wege giebt, um dies Problem zu lösen und den Gegenstand der Erkenntnis zu finden. Natürlich müssen wir dabei das Problem ganz allgemein stellen und die Tatsächlichkeit nur als Beispiel heranziehen. Wir werden zuerst jeden Weg für sich betrachten und dann das Verhältnis klar legen, in dem sie zu einander stehen. Dass es sich bei diesen Untersuchungen immer nur um Formprobleme handelt, stellen wir hiermit ein für alle Male fest. Nur mit Rücksicht auf die Form des Denkens setzen wir voraus, dass wahres Denken mehr als blosses Denken ist. Es wäre umständlich und pedantisch, immer wieder von Neuem daran zu erinnern. Höchstens wo Missverständnisse entstehen können, werden wir ausdrücklich darauf hinweisen, dass wir nur für die Form der Erkenntnis und nicht für den Inhalt nach einem transscendenten Gegenstande suchen und daher nur nach den Wegen fragen, die zu diesem Gegenstande der Form hinführen.

III.

Die Analyse des Erkenntnisaktes.

Der erste Weg geht wie gesagt vom wirklichen Erkennen aus und sucht allmählich zum transscendenten Gegenstande vorzudringen.[1]) Der für unseren Zusammenhang wesentliche Punkt ist der, dass dabei relativ ausführliche Erörterungen psychischer Vorgänge nötig werden, und zwar kommen vor Allem zwei Faktoren in Betracht: der Akt des Erkennens, durch den der Gegenstand erfasst wird, und der Bestandteil im Denken, der Wahrheit verbürgt. Der eine soll uns darüber, was und wie erkannt wird, aufklären, und der andere uns ins Transscendente hineinführen.

Was den Akt des Erkennens betrifft, so besteht im Allgemeinen Übereinstimmung darüber, dass wir nur mit Urteilen erkennen, denn von Urteilen allein sagt man, dass sie wahr oder falsch sind. Man kann es natürlich auch bestreiten, dass nur Urteile Erkenntnisse sind, aber dann nimmt man das Wort Urteil in einer engeren Bedeutung. Für uns ist schon die elementarste Konstatierung einer Tatsache ein Urteil, und damit fällt Erkennen und Urteilen zusammen. Die Erkenntnistheorie wird also dem Urteilsakte ihre Aufmerksamkeit schenken müssen und ihn mit Rücksicht auf den Bestandteil betrachten, um dessentwillen man ihn wahr oder falsch nennen kann. Dabei ist nun leicht zu zeigen, dass alles im Urteil, was man gewöhnlich als „Vorstellungen" bezeichnet, für sich betrachtet weder wahr noch falsch ist. Ich kann jede beliebige Vorstellung bilden, und ich komme doch, so lange ich bei der blossen Vorstellung bleibe, damit nie in das Gebiet der Erkenntnis, auch nicht zur Konstatierung einer Tatsache oder zu der Wahrheit, dass etwas ist. Ein Urteil habe ich erst dann, wenn zu den Vorstellungen ein Akt der Bejahung oder Verneinung hinzutritt, und daraus ergiebt sich, dass dieser Akt der für die Wahrheit wesentliche Bestandteil des Urteils oder der eigentliche Erkenntnisakt ist.

---

[1]) Diesen Weg habe ich in meiner Schrift: Der Gegenstand der Erkenntnis, 1892, eingeschlagen, und ich muss einiges daraus hier kurz wiederholen. Doch beschränke ich mich dabei zunächst auf die erste Auflage. Die zweite Bearbeitung berücksichtigt in dem Begriff des Sinnes bereits die Gesichtspunkte, welche auf den zweiten Weg hindeuten und im nächsten Abschnitt zur Geltung kommen.

Man kann dies am einfachsten und überzeugendsten dartun, wenn man das Urteil in eine bejahende oder verneinende Antwort auf eine Frage verwandelt. Das ist immer möglich und deswegen unbedenklich, weil dadurch der Wahrheitsgehalt des Urteils, der uns hier allein interessiert, garnicht verändert wird. Mit den Worten „hier ist weiss", spreche ich genau dieselbe Wahrheit aus, wie mit dem „Ja", das auf die Frage: „ist hier weiss?" antwortet. In der Frage stecken dann bereits alle die Bestandteile des Urteils, die man als Vorstellungen bezeichnen kann, und doch ist die Frage noch keine Erkenntnis, denn ihr Wesen besteht ja gerade darin, dass sie die Erkenntnis erst sucht. Das „Ja" fügt nun zu den Vorstellungen, die die Frage enthält, keine neue Vorstellung hinzu, und doch ist erst mit ihm das Urteil da, welches die von der Frage gesuchte Erkenntnis giebt. Daraus geht hervor, dass der Akt der Bejahung oder Verneinung im Gegensatz zu den Vorstellungen steht und zugleich der Bestandteil des Urteils ist, durch den wir eigentlich erkennen, durch den wir also auch allein den Gegenstand der Erkenntnis in unseren Besitz bringen können. Kurz, Erkennen ist, mit Rücksicht auf die Wahrheit, nicht Vorstellen, sondern Bejahen oder Verneinen.

Die Tragweite dieses Ergebnisses wird klar, sobald wir auf den prinzipiellen Unterschied reflektieren, der zwischen allen Vorstellungen und den Akten des Bejahens und Verneinens besteht. Wie man den Begriff der Vorstellung auch näher bestimmen mag, so meint man damit doch immer eine Art des passiven psychischen Verhaltens. Beim Bejahen oder Verneinen dagegen nehmen wir Stellung. Das zeigt sich schon darin, dass es sich dabei stets um ein entweder-oder handelt, um ein Verhalten also, wie es auch in unserer Willensseite oder unserer „praktischen" Natur zum Ausdruck kommt. Die Bejahung ist mit anderen Worten ein Akt der Zustimmung, die Verneinung ein Akt der Ablehnung. Daraus geht hervor, wie weit das Erkennen sich gerade in dem Punkte, der für seine Wahrheit der wesentliche ist, von jenem ruhigen „Schauen" entfernt, mit dem man es gewöhnlich gleichsetzt. Der eigentliche Erkenntnisakt, mit Hülfe dessen wir allein den Gegenstand in unseren Besitz bringen können, muss geradezu als ein dem Wollen verwandtes Anerkennen oder Verwerfen bezeichnet werden. Von den negativen Urteilen sehen wir, nachdem dies festgestellt ist, ab. Wir haben sie nur erwähnt, um auf den alternativen Charakter des Erkennens hinzu-

weisen, der seine Verwandtschaft mit dem praktischen Verhalten und seinen willensartigen Charakter im Gegensatz zu allem Vorstellungsmässigen besonders deutlich hervortreten lässt. Im Übrigen können wir uns auf die Bejahung beschränken.

Ehe wir die Konsequenzen für den Gegenstand der Erkenntnis ziehen, weisen wir nur noch auf den Zusammenhang hin, der zwischen der Unterscheidung von Vorstellung und Bejahung einerseits und der vorher gemachten Unterscheidung von Inhalt und Form der Erkenntnis andererseits besteht. Der Inhalt kann nur in den vorstellungsmässigen Bestandteilen des Urteils stecken und ist also auch unter diesem Gesichtspunkt für sich keine Erkenntnis. Der Akt der Anerkennung fügt zu diesem Inhalte nichts hinzu und nimmt ihm auch nichts, wo er fehlt und durch einen Akt der Verwerfung ersetzt wird. Eine Frage, eine Bejahung und eine Verneinung können deshalb inhaltlich vollkommen mit einander übereinstimmen, und sie stehen doch zur Wahrheit in einem prinzipiell anderen Verhältnis. Das eine Gebilde ist weder wahr noch falsch, das zweite ist falsch, wenn das dritte wahr ist, und umgekehrt ist das dritte falsch, wenn dem zweiten Wahrheit zukommt. Dies zeigt von Neuem, inwiefern der Inhalt der Erkenntnis für eine Wissenschaft von der Wahrheit noch kein Problem enthält. Er ist ausschliesslich Sache der Einzelwissenschaften. Andererseits sehen wir, dass die Bejahung zu der Form in engster Beziehung steht. Freilich darf man nicht sagen, dass sie einfach mit ihr zusammenfällt. Der Formbegriff ist umfassender als der der Bejahung, d. h. wenn auch aller Inhalt in den Vorstellungen steckt, so sind darum doch nicht alle vorstellungsmässigen Bestandteile des Urteils zum Inhalt zu rechnen. Vielmehr gehören sie zum Teil auch zur Form. In welcher Weise die Vorstellungen auf Form und Inhalt verteilt werden müssen, kann nur die Einzeluntersuchung feststellen, denn diese Frage ist natürlich für jede Form besonders zu entscheiden. Hier ist das allein wichtig, dass die Erkenntnisform nur in Verbindung mit der Bejahung dem Denkakte Wahrheit verleihen und ihn so zum Erkennen machen kann, oder, dass im positiven Urteil die Erkenntnisform, worin sie auch bestehen mag, stets bejahte Form oder Jaform ist. Die Erkenntnis, dass etwas ist, besteht, um wieder an dies Beispiel zu erinnern, darin, dass einem Inhalte die Form „Sein“ bejahend zuerkannt wird.

Nun können wir die Konsequenzen ziehen, die sich hieraus für den Gegenstand der Erkenntnis ergeben. Wenn Erkennen Bejahen der Form ist, so muss sein Gegenstand das sein, was bejaht wird. Was allein aber können wir bejahen, wenn die Bejahung ein dem Wollen verwandter Akt der Stellungnahme ist? Der Gegenstand muss an das erkennende Subjekt als eine Forderung herantreten, d. h. als etwas, das Zustimmung verlangt. Nur nach Forderungen können wir uns mit dem Bejahen richten, nur Forderungen gegenüber können wir uns zustimmend verhalten. Damit haben wir auch den umfassendsten Begriff für den Gegenstand des Erkennens gewonnen. Das, was erkannt wird, d. h. im Urteil bejaht oder anerkannt wird, muss in der Sphäre des Sollens liegen.

Damit ganz klar wird, was wir an diesem Ergebnis haben, grenzen wir es noch ausdrücklich gegen eine scheinbar verwandte Ansicht ab. Das Moment der Forderung im theoretischen Erkennen ist gerade in neuester Zeit auch von anderer Seite energisch hervorgehoben worden. Wenn Lipps sagt: „Tatsache ist, was ich denken soll, oder was zu denken von mir gefordert ist,“ [1]) so klingt das genau wie die hier vertretene Ansicht. Trotzdem denkt Lipps gerade in dem entscheidenden Punkte anders, ja entgegengesetzt, denn er nimmt an, dass die Forderung von einem Gegenstande ausgeht, der existiert. Der Gegenstand also ist nach ihm nicht ein Sollen, sondern bleibt ein Sein, und die an das erkennende Subjekt gerichtete Forderung besteht in nichts anderem als darin, dass die Gedanken mit dem Sein übereinstimmen sollen. Gerade diese Ansicht aber ist es, die wir bekämpfen. Sie setzt, um behaupten zu können, dass das Sein eine solche Forderung stellt, schon die Erkenntnis voraus, dass etwas ist, das fordert, und gerade auf diese Erkenntnis kommt es uns an. Lipps giebt also

[1]) Th. Lipps, Philosophie und Wirklichkeit, 1908, S. 27. Hiermit verwandte Gedanken in desselben Autors Naturphilosophie (Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts, Festschrift für Kuno Fischer, 2. Aufl., 1907, S. 67) und noch in manchen andern Schriften. Ich möchte ausdrücklich bemerken, dass ich den bohrenden Scharfsinn dieser erkenntnistheoretischen Ausführungen sehr zu schätzen weiss. Aber gerade deswegen darf ich den im Text hervorgehobenen Gegensatz nicht verschleiern. Die Übereinstimmung mit Lipps liegt hier und in andern Fragen mehr im Ausdruck als in der Sache, und im wissenschaftlichen Interesse darf man nicht nur das Gemeinsame, sondern man muss auch das Trennende betonen. Nur so können die Probleme klar hervortreten.

keine Antwort auf unsere Frage. Für uns ist der Gegenstand auch der Erkenntnis, dass etwas ist, wichtig, und dabei kann es sich nicht schon um eine Forderung handeln, die ein Sein stellt. Wir meinen also ein Sollen, das garnichts ist als eben Sollen. Wenn wir dabei sagen, der Gegenstand ist ein Sollen, so hat dies „ist“ nichts mit Sein im Sinne von existieren gemein. Das ist eine rein sprachliche Schwierigkeit, die den prinzipiellen Unterschied der Begriffe Sein und Sollen nicht verwischen darf. Unter Sollen verstehen wir grade das, was nicht ist oder existiert.

Besonders wichtig für diesen Zusammenhang ist wieder der schon erwähnte Begriff der Tatsache. Gewiss, „Tatsache ist, was ich denken soll,“ aber das Sollen ist grade darum keine Tatsache. Das, was fordert, ist eine Tatsache vielmehr nur insofern, als die Forderung bejaht, somit Etwas als Tatsache erkannt ist. Das Sollen ist als Gegenstand für die rein tatsächliche Erkenntnis ebenso unentbehrlich wie für jede andere. Dies muss hervorgehoben werden, nicht nur, damit das Problem, das in der Tatsache steckt, von Neuem hervortritt und der Begriff des Sollens als des Gegenstandes von jeder Vermischung mit Seinsbegriffen frei bleibt, sondern auch, damit deutlich wird, dass eine „rein empiristische“ Theorie des Erkennens, die alle Wahrheit auf tatsächliche Wahrheit zurückführen will, um das Sollen als Gegenstand der Erkenntnis nicht herumkommt, und dass wir daher hier noch garnicht für irgend eine besondere erkenntnistheoretische „Richtung“ Partei ergreifen. Wir stellen nur das fest, was keine Theorie des Erkennens entbehren kann, die eingesehen hat, dass Erkennen Bejahen ist, und die das Problem des Gegenstandes nicht ignoriert oder den Begriff der Erkenntnis aufhebt. Mag sie im Übrigen extrem sensualistisch und empiristisch oder extrem rationalistisch verfahren oder irgend einen anderen Weg einschlagen, das Sollen bleibt der Gegenstand jeder Bejahung.

Trotzdem wird für manchen hier vielleicht noch eine Schwierigkeit vorliegen, die überwunden werden muss. Wir beschäftigen uns mit dem wirklichen Erkennen. Damit dieses ein Sollen anerkennen kann, muss auch das Sollen wirklich da sein, und zwar als ein Teil des Denkprozesses, also als ein psychisches Sein. Wird dann der Gegenstand der Erkenntnis nicht doch wieder zu einer Wirklichkeit? Man kann sagen, die Forderung muss auftreten als ein Forderungsgefühl, um mit diesem Wort die Beziehung auf den Akt der Zustimmung zu charakterisieren.

Wird dann der Gegenstand der Erkenntnis nicht selbst zum Forderungsgefühl?

Selbstverständlich haben wir dies nicht gemeint, und wir müssen einem solchen Missverständnis sorgfältig vorbeugen. So lange wir den psychischen Prozess des Erkennens betrachten, ist allerdings nicht nur der Akt der Bejahung ein psychischer Vorgang, sondern auch die Forderung, der dieser Akt zustimmt, muss betrachtet werden als geknüpft an ein psychisches Sein, und dies Sein kann man ein Forderungsgefühl nennen. Darum aber fällt doch die Forderung nicht mit dem Gefühl, an dem sie haftet, zusammen, und es ist auch nicht das Gefühl, das die Forderung stellt. Sollen und Sein fallen nie zusammen, auch dann nicht, wenn das Sollen gefühlt wird. Das Gefühl wird nicht anerkannt, sondern nur das Sollen. Das Gefühl ist lediglich der psychische Repräsentant für dieses Sollen und garnicht der Gegenstand, nach dem das Denken sich richten kann. Dass dieses Gefühl existiert, ist selbst eine Erkenntnis, die ihres Gegenstandes bedarf, und der Gegenstand dieser Erkenntnis kann nicht einmal durch das Gefühl, das als seiend erkannt wird, repräsentiert werden.

Dass es sich beim Gegenstand der Erkenntnis nur um das Sollen und nicht um das Forderungsgefühl handelt, wird vollends deutlich werden, wenn wir nun weiter gehen und den Begriff noch näher bestimmen. Offenbar kann es bei dem, was wir bisher gefunden haben, nicht bleiben. Zwar muss jedes Erkennen Anerkennen eines Sollens sein, aber nicht jede Anerkennung eines Sollens ist Erkenntnis, nicht jede Bejahung ist wahr. Die Wahrheit des Denkaktes hängt davon ab, von welcher Art das Sollen ist, das er anerkennt. Wir können dies auch so ausdrücken: die Forderung, die bejaht wird, muss zu Recht bestehen, es muss eine „notwendige“ Forderung sein, wenn ihre Anerkennung dem Denkakte Wahrheit verleihen soll, kurz, das Sollen selbst muss den Charakter der Notwendigkeit tragen, es muss, wie man sagt, unbedingt „gelten“, um zum Gegenstande der Erkenntnis zu taugen. Was aber ist unter dieser unbedingten Geltung und Notwendigkeit des Sollens zu verstehen? Es ist klar, dass hier garnicht die Notwendigkeit eines Seins in Frage kommen kann. Nur die Art des Sollens gilt es festzustellen, und zu diesem Zwecke müssen wir zwei Arten des Sollens von einander trennen. Wir unterscheiden unter den Forderungen, die an uns herantreten, überall solche,

die bloss willkürlich und individuell sind, von solchen, die unbedingte Geltung beanspruchen. Die erste Art tritt immer als Forderung eines oder mehrerer Individuen auf und ist stets an die Existenz bestimmter Individuen gebunden, von denen die Forderung ausgeht oder gestellt wird. Die andere Art dagegen kann zwar auch als Forderung eines oder mehrerer Individuen auftreten, aber es ist für ihre Bedeutung als Forderung vollkommen gleichgültig, ob irgend ein Individuum sie wirklich stellt. Forderungen dieser zweiten Art tragen stets den Charakter der Notwendigkeit, die wir hier meinen: sie fordern die Anerkennung unbedingt. Der Gegenstand der Erkenntnis ist also stets eine Forderung, die von der Forderung eines oder mehrerer Individuen vollkommen unabhängig ist, die überhaupt von keinem Sein gestellt wird. Im Grunde ist das nur eine Erläuterung des Begriffes der Forderung, die nichts als Forderung ist. Das „reine" Sollen, das von keinem Sein ausgeht, muss stets ein unbedingtes Sollen sein.

Danach ist der Gegenstand der Erkenntnis seinem allgemeinsten Begriffe nach nicht nur überhaupt als ein Sollen, sondern als ein von jedem Sein unabhängiges und daher als ein in der angegebenen Bedeutung transscendentes Sollen zu bezeichnen, als ein Sollen, das so sehr von jedem Individuum unabhängig ist, dass es selbst jedes Individuum bindet, das urteilen und erkennen will. Wenn Erkennen Bejahen oder Anerkennen ist, so kann nur durch die Annahme eines transscendenten Sollens ein absoluter Unterschied zwischen wahren Gedanken und Gedanken überhaupt gemacht und so der durch diesen Unterschied bedingte Begriff des Erkennens aufrecht erhalten werden. Wahr sind dann die Urteile, die eine transscendente Forderung anerkennen oder bejahen. Dadurch und nur dadurch werden die Denkakte mehr als bloss psychische Vorgänge, dadurch werden sie zur Erkenntnis.

Wird nun aber der Gegenstand in einem transscendenten Sollen gefunden, so entsteht die Frage, wie das Denken diesen von ihm unabhängigen Gegenstand erfasst, oder wie das Transscendente immanent wird. Wir sahen, dass die Forderung, auch wenn sie nicht von einem Sein gestellt wird, also auch wenn sie eine unbedingte und transscendente Forderung ist, doch stets im wirklichen Erkennen als an eine Wirklichkeit geknüpft auftritt. An dieser Wirklichkeit muss also etwas haften, das darauf hindeutet, dass sie mehr als ein bloss psychischer Vorgang ist. Es muss sich mit andern Worten in unsern Denkprozessen ein Etwas finden,

das immanent ist und zugleich über sich ins Transscendente hinausweist, ein Wahrheitskriterium, das einerseits der Bestandteil eines individuellen Seelenlebens ist und andererseits eine schlechthin notwendige, überindividuelle Forderung verbürgt. Worin besteht dieses Etwas? Wir haben willkürliche und notwendige Forderungen und deren Anerkennung von einander unterschieden. Auf Urteile angewendet, heisst dies, dass es evidente und nicht evidente Urteile gibt. Betrachten wir das Erkennen als einen psychischen Prozess, so ist also die Evidenz das psychische Sein, das uns die Wahrheit des Urteils verbürgt. Da wir das psychische Sein, an das das Sollen geknüpft ist, ein Forderungsgefühl genannt haben, so können wir die Evidenz als psychisches Sein auch das Evidenzgefühl nennen, und dann ist dies Evidenzgefühl das, was einerseits immanent ist und andererseits über sich hinausweist. Mit ihm tritt das Sollen auf, an das wir bei unserm Bejahen gebunden sind, und das wir als transscendent anerkennen, indem wir es bejahen. Der transscendente Gegenstand der Erkenntnis wird also durch Anerkennung der an dem Evidenzgefühl haftenden Forderung dem Erkennen immanent. So ist die Frage beantwortet, wie das Erkennen das Transscendente erfasst.

Doch ein Bedenken könnte dem entgegenstehen. Sind nicht auch Irrtümer evident? So lange man unter Evidenz nichts anderes als ein psychisches Sein, ein Forderungsgefühl versteht, muss diese Frage natürlich bejaht werden. Der Tatbestand, der beim Irrtum zu Grunde liegt, ist dann dieser: das Denken bejaht ein Sollen, das kein transscendentes, sondern nur ein immanentes Sollen, eine nur von einem Sein gestellte Forderung ist. Dass solche Irrtümer vorkommen, ist zweifellos, aber das sagt nichts gegen den Begriff der Evidenz als Wahrheitskriterium überhaupt, denn der Satz, es müsse in dem wahren Denkakt ein Etwas geben, das immanent ist und zugleich die Transscendenz des Sollens verbürgt, hat doch nichts mit der Behauptung zu tun, es gebe ein Kriterium, an dem wir immer wahre von falschen Urteilen unterscheiden können, und das daher den Irrtum unter allen Umständen ausschliesst.

Dazu kommt noch etwas anderes. Mit der inhaltlichen Wahrheit der Urteile haben wir es hier wieder garnicht zu tun, und daher auch nicht mit dem inhaltlichen Irrtum. Auch die Evidenz kommt also nur für das Formproblem der Erkenntnis in Betracht. Es soll nicht entschieden werden, ob man überhaupt

von einer Evidenz des Inhaltes reden kann. Jedenfalls ist sie nicht unser Problem. Wir setzen voraus, dass es Erkenntnis wirklich giebt, und suchen nach dem Begriff ihrer Form. Zu diesem gehört die Evidenz als immanentes Anzeichen für das Transscendente, denn ohne ein solches Anzeichen wäre Erkenntnis überhaupt nicht möglich. Die Tatsache, dass Forderungsgefühle, die nur psychische Zustände sind, mit solchen verwechselt werden können, die mehr als psychische Zustände sind, gehört nicht in diesen Zusammenhang. Im Übrigen giebt es auch Erkenntnisse, bei denen faktisch jeder Irrtum ausgeschlossen ist. Wir können dabei wieder auf die rein tatsächliche Wahrheit reflektieren. Hier tritt das, was wir meinen, vielleicht am deutlichsten zu Tage. Die denkbar primitivste „Erfahrung" bedarf, wie wir wissen, um wahr zu sein, des transscendenten Gegenstandes und daher auch eines immanenten Hinweises auf ihn. Auch sie bejaht ein Sollen, das an dem Evidenzgefühl haftet, und setzt zugleich dieses Sollen als transscendent, als unabhängig vom Akte des Denkens ebenso wie von dem Gefühl. Hier steht also die transscendente Bedeutung der Evidenz ganz fest, hier ist das Gefühl sicher mehr als ein blosses Gefühl. Darauf allein aber kommt es an. In welchen andern Fällen das Denken sich ebenfalls mit dieser Sicherheit seines Gegenstandes zu bemächtigen vermag, und in welchen Fällen es ihn verfehlt und trotzdem glaubt, ihn erfasst zu haben, also irrt, das interessiert uns hier nicht. Wir wollen nur wissen, wie das Denken sich seines Gegenstandes überhaupt bemächtigt. Wir suchen nur die Voraussetzungen zu entwickeln, die im Begriff einer jeden Erkenntnis, eines jeden wahren Urteils enthalten sind. Den falschen und trotzdem für wahr gehaltenen Urteilen fehlt eben der transscendente Gegenstand.

IV.

Die Mängel des ersten Weges.

Nachdem wir so den ersten Weg der Erkenntnistheorie und sein Ergebnis ganz im Allgemeinen kennen gelernt haben, wenden wir uns zu der Frage, weshalb es dabei nicht sein Bewenden haben soll. Um dies einzusehen, müssen wir zuerst das Wesen dieses Verfahrens genau feststellen. Wir sind ausgegangen von der wirklichen Erkenntnis als einem psychischen Prozess, und doch

ist Erkenntnistheorie nicht Psychologie. Auch wo sie also psychische Vorgänge analysiert, will sie an ihnen das finden, was mehr als bloss psychisch ist. Daher mussten wir die Urteile von vorneherein auf ihre Leistung hin untersuchen und voraussetzen, dass diese in dem Erfassen des transscendenten Gegenstandes besteht. Wir waren also immer mit dem psychischen immanenten Sein und dem Transscendenten zugleich beschäftigt. Wir brachten stets das Urteil unter transscendentalphilosophische Gesichtspunkte. Um diese Doppelseitigkeit des Verfahrens hervorzuheben, wollen wir den ersten Weg der Erkenntnistheorie den transscendentalpsychologischen nennen und ihn nun einmal auf das hin betrachten, was man an ihm aussetzen kann.

Wir beginnen mit dem soeben erörterten Begriff der Evidenz. Sie sollte uns aus dem immanenten Denkprozess ins Transscendente hinausführen. Aber war das wirklich ein Weg, den wir bei ihrer Betrachtung gegangen sind? Haben wir nicht vielmehr einen Sprung gemacht über einen Abgrund? Was heisst das, dass eine Forderung auftritt geknüpft an ein Gefühl, die doch zugleich unabhängig von diesem Gefühl transscendent gelten soll? Das Gefühl als solches ist doch nichts anderes als ein psychischer Zustand. Wie kann dies immanente Sein auf ein Transscendentes auch nur hinweisen? Offenbar lediglich dadurch, dass wir von vorneherein etwas in das Sein hineinlegen, was es als blosses Sein nicht hat und nicht haben kann, und es dann mit Rücksicht auf dieses Etwas deuten. Mit welchem Rechte aber tun wir dies? Wäre uns ein transscendenter Gegenstand nicht schon vor der Analyse des Gefühls gewiss, so könnten wir niemals dazu kommen, in dem Gefühl mehr als ein Gefühl zu sehen. Die blosse Gefühlsanalyse würde ohne diese stillschweigende Voraussetzung die Erkenntnistheorie vielmehr unrettbar in jenen Psychologismus verstricken, auf dessen absurde Konsequenz wir gleich zu Anfang hingewiesen haben. Dem Relativismus sind wir nur dadurch entgangen, dass wir nicht ein psychisches Sein analysierten, sondern, wie wir sagen können, seinen Sinn konstruierten. Mit diesem „Sinn“ haben wir ein Mittelreich zwischen dem psychischen Sein und dem transscendenten Gegenstande geschaffen. Der Sinn der Evidenz allein, der in dem Gefühl steckt, weist über das blosse Gefühl hinaus, nicht ihr Sein. Wenn wir also zu einem für die Erkenntnistheorie brauchbaren Resultat gelangt sind, so verdanken wir es einer petitio principii.

Doch vielleicht hat dies allein noch nicht viel zu bedeuten. Wir mussten ja ein Transscendentes voraussetzen, um überhaupt von Erkennen reden zu dürfen. Die Deutung des Evidenzgefühls war auch nicht die Hauptsache. Diese besteht in dem Begriff des Erkennens, den wir gewonnen haben. Sehen wir also von der Transscendenz des Gegenstandes einmal ab, und beschränken wir uns auf die Analyse des Urteils, die das Erkennen als ein Anerkennen darzutun versuchte und hieraus den Schluss zog, dass der Gegenstand der Erkenntnis nur in der Sphäre des Sollens liegen könne. Wie steht es hiermit? Woher wissen wir etwas von Anerkennung und Sollen?

Die Untersuchung des Erkenntnisaktes war wiederum nichts weniger als psychologisch. Zwar die Scheidung der psychischen Vorgänge in passives Vorstellen und aktives Stellungnehmen wird man wohl bestehen lassen. Höchstens kann man die Vieldeutigkeit des Terminus vorstellungsmässig angreifen, doch darauf kommt es hier nicht an. Aber gerade wenn man diese Scheidung vollzieht, kann man bestreiten, dass das Erkennen ein Akt der Zustimmung ist. Ja, viele werden sicher das „theoretische" Verhalten in einen prinzipiellen Gegensatz zu allem „praktischen" Stellung nehmen und Anerkennen bringen und daher beim Urteil von einem dem Wollen verwandten Bejahen nichts wissen wollen. Psychologisch sind unsere Behauptungen also zum Mindesten unbegründet, und wir haben ja in der Tat eine psychologische Feststellung von Tatsachen auch garnicht gewollt.

Was haben wir also gewonnen? Wir betrachteten auch hier das Denken von vorneherein auf seine Leistung hin. Um das aber zu können, mussten wir doch wiederum schon wissen, worin diese Leistung besteht. Wir sagten, Denkakte, die wahr sein sollen, können nicht nur aus Vorstellungen bestehen, denn Vorstellungen sind für sich betrachtet nie wahr. Schon diese negative Behauptung ist nur dann richtig, wenn ein bestimmter Begriff der Wahrheit vorausgesetzt ist. Und noch viel deutlicher wird die petitio principii auch in diesem Punkte, sobald wir uns der positiven Bestimmung zuwenden, dass erst das Bejahen aus den Vorstellungen Erkenntnis macht. Diese Behauptung ist nämlich erst dann zwingend, wenn wir voraussetzen, dass Wahrheit etwas ist, was sein soll. Dann folgt daraus allerdings, dass der Denkakt nur insofern etwas für die Erkenntnis der Wahrheit leisten kann, als er zu dem, was sein soll, Stellung nimmt. Dann können

wir ferner sagen, dass das, was in den einzelnen Individuen faktisch abläuft, wenn sie erkennen, uns an sich nicht interessiert, und dass wir uns also um die Psychologie des Urteils nicht zu kümmern brauchen. Dann kommt es uns allein darauf an, dass die Denkakte ein Anerkennen oder Verwerfen bedeuten müssen, falls man von ihnen sagen soll, dass sie Erkenntnis enthalten. Also wieder haben wir nicht das Sein des Urteils festgestellt, sondern seinen Sinn konstruiert, und nur so verstanden ist die Behauptung richtig, dass nicht allein der praktische, sondern auch der theoretische Mensch sich niemals auf ein bloss passives Schauen beschränken kann, vielmehr aktiv anerkennen oder verwerfen muss. Der Sinn des Denkaktes wurde also vom Gegenstande her als Anerkennung gedeutet, nicht der Begriff der Anerkennung aus der Analyse des Urteilsaktes gewonnen.

Beruht aber auf dieser Deutung allein die Richtigkeit des Gedankenganges, so wird man schliesslich noch weiter gehen müssen und behaupten, auch das Resultat, dass der Gegenstand der Erkenntnis ein Sollen ist, sei von vorneherein in unseren Voraussetzungen angelegt gewesen. Bezieht man die Wahrheit, die sein soll, auf ein Denken, so muss sie ihm, was dieses Denken auch sein mag, als eine Forderung gegenübertreten. Deshalb kann das, wonach das Denken sich zu richten hat, kein Sein, sondern nur ein Sollen sein. Alles also, was wir in Bezug auf den Erkenntnisakt und seinen Gegenstand gewonnen haben, sind Gebilde, die wir nur mit Rücksicht auf die vorausgesetzte Wahrheit konstruieren konnten. Durchweg ist, soweit es sich um psychische Vorgänge handelte, nicht eigentlich von diesen selbst die Rede gewesen, sondern nur von dem Sinne, den sie haben, und wir konnten diesen ihnen immanenten Sinn nur deuten auf Grund von Begriffen, die nicht aus der Untersuchung stammen, sondern mit denen wir von vorneherein an die Arbeit herangegangen sind.

Kurz, es mag richtig sein, dass der Gegenstand der Erkenntnis ein transscendentes Sollen und dass seine Erkenntnis ein Akt der Anerkennung ist, aber weder die Transscendenz noch das Sollen noch die Anerkennung haben wir aus der Analyse des Erkenntnisaktes bewiesen, sondern es sind höchstens schon vorher feststehende Begriffe erläutert und auf ein konkretes Material angewendet worden, das dadurch einen bestimmten logischen Sinn erhielt. Unter diesem Gesichtspunkt erweist sich das transscendentalpsychologische Verfahren dann als recht bedenklich. Es

lässt die Gründe nicht klar heraustreten, die, falls sein Ergebnis richtig ist, die eigentlich entscheidenden Gründe dafür sind. Jedenfalls, und das ist die Hauptsache, nur scheinbar sind wir vom Erkenntnisakt zum Gegenstand vorgedrungen. Tatsächlich haben wir mit Hülfe eines vorausgesetzten Gegenstandes bei jedem Schritt etwas in den Erkenntnisakt hineingelegt. Was wir auf diese Weise erhalten, ist etwas, das weder ins immanente Sein, noch ins Transscendente hineingehört, ein Zwittergebilde von zweifelhaftem wissenschaftlichem Wert, so lange der transscendente Gegenstand, mit Rücksicht auf den wir es deuteten, nicht wissenschaftlich festgestellt ist. Und es konnte auf dem transscendentalpsychologischen Wege nichts anderes als ein solches Zwittergebilde entstehen. Der Mangel beruht auf dem Wesen dieses Verfahrens. Damit dürfen wir uns also nicht zufrieden geben, und deshalb muss das Bedürfnis sich geltend machen, einen anderen Weg einzuschlagen, um auf ihm wirklich zum transscendenten Gegenstande vorzudringen. Nur wenn es solch einen andern Weg giebt, dürfen wir sagen, dass wir bewiesen und nicht vorausgesetzt haben, was der transscendente Gegenstand ist. Giebt es einen solchen Weg? Ich glaube in der Tat, dass diese Frage bejaht werden kann, und wir werden uns über dieses andere Verfahren am besten dadurch orientieren, dass wir es auszuüben versuchen und zeigen, zu welchem Ergebnis es uns führt.

V.

Der transscendente Sinn.

Auch auf ihrem zweiten Wege muss die Erkenntnistheorie an eine Tatsache anknüpfen und somit die Erkenntnis, dass das, womit sie beginnt, wirklich ist, voraussetzen. In dieser Hinsicht ist ihr Verfahren also von dem zuerst angewendeten nicht verschieden. Aber hieran lag ja auch der Mangel des ersten Weges nicht, sondern allein darin, dass der Ausgangspunkt der Akt des Erkennens war, und dass aus diesem psychischen Sein sich nichts Transscendentes herausklauben liess. Die Frage besteht also darin, ob der Erkenntnisakt die einzige Wirklichkeit ist, an welche die Erkenntnistheorie sich halten kann, um den Gegenstand der Erkenntnis zu finden. Ihr Problem ist die Wahrheit, sie wird daher immer mit einem Faktum beginnen müssen, an dem Wahrheit

haftet. Sind nun die Akte des Erkennens die einzigen Wirklichkeiten, die man als wahr bezeichnen darf? Das scheint nicht so. Wir hören eine Anzahl von Worten oder lesen sie. Sie bilden in ihrer Gesamtheit einen Satz, und auch ihn nennen wir wahr. Da haben wir also eine Wirklichkeit, an die die Erkenntnistheorie sich wenden kann, um von ihr aus das Wahrheitsproblem zu behandeln. Aber man wird sagen, dass sei nur ein scheinbarer Unterschied. Der Satz ist wahr nur, weil und insofern er mit einem Denkakt verknüpft ist. Diesem Denkakte allein kommt eigentlich die Wahrheit zu, und so wären wir also doch wieder auf den Denkakt als den Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie angewiesen. Doch in dieser Argumentation ist Wahres und Falsches gemischt. Gewiss muss ich einen Satz, den ich lese oder höre, denken, genauer verstehen, um von ihm sagen zu können, dass er wahr ist, und insofern ist der wahre Satz gewiss mit einem Denkakt verbunden. Aber auch nur insofern, d. h. es ist durchaus nicht richtig, dass eigentlich nur das Verstehen wahr genannt werden darf. Der Akt des Verstehens ist als solcher vielmehr überhaupt nicht wahr, sondern wahr kann nur das sein, was verstanden wird, und dieses Etwas ist etwas prinzipiell anderes, als das Verstehen. So kann man zwar sagen, dass das, was wahr ist, mir nur durch den Akt des Verstehens zum Bewusstsein kommt, seine Selbständigkeit als Wahrheit aber ganz unabhängig von diesem Akte hat.

Analoge Verhältnisse in andern Vorgängen können das verdeutlichen. Vor mir liegt ein Blatt Papier, dessen weisse Farbe ich wahrnehme. Doch interessiert mich jetzt nicht die Erkenntnis, dass die Farbe existiert. Das setze ich voraus. Ich will die Farbe in ihrem Wie studieren. Zu diesem Zwecke muss ich sie wahrnehmen. Nur durch den Akt des Wahrnehmens kommt sie mir zum Bewusstsein. Aber darum werde ich doch die Farbe nicht mit dem Akte des Wahrnehmens identifizieren. Ich will das Weiss studieren, und der Akt ist ja garnicht weiss. Ebensowenig ist der Akt des Verstehens wahr, wenn ich einen wahren Satz verstehe. Freilich, die beiden Fälle sind auch sehr voneinander verschieden, ja sie zeigen sogar für die Erkenntnistheorie wesentliche Unterschiede, von denen noch zu reden sein wird. Aber in dieser Hinsicht gleichen sie einander: das, worauf sich der psychische Akt richtet oder was er enthält, also in dem einen Falle die Wahrheit und in dem anderen Falle die Farbe, ist beidemale etwas

ganz anderes als der Akt selbst. Darum kann man die Wahrheit ebenso wie die Farbe für sich betrachten, ohne Rücksicht auf den Akt des Verstehens oder des Wahrnehmens.

Trotzdem bleibt es richtig, dass der Satz als blosser Wortkomplex nicht wahr genannt werden kann. Mit den Worten muss vielmehr eine „Bedeutung" verbunden sein, die derjenige gemeint hat, der ihn niederschrieb oder aussprach, und die ich verstehe, wenn ich ihn lese oder höre. Diese Bedeutung ist es allein, die eigentlich wahr sein kann, und um deretwillen dann der Satz wahr ist, an dem sie haftet. Sie werde ich daher untersuchen müssen, um den Gegenstand der Erkenntnis zu finden. Doch damit ganz klar wird, dass dieses Verfahren sich wirklich prinzipiell von dem ersten Wege der Erkenntnistheorie unterscheidet, müssen wir noch genauer als bisher zeigen, dass die wahre „Bedeutung" nicht etwa doch nur ein Denkakt oder überhaupt ein psychisches Sein ist. Dies ist um so notwendiger, als man statt Bedeutung auch Gedanke sagen kann, und dieses Wort gewiss Viele dazu verleiten wird, zu glauben, es sei das, was ich an einem Satz verstehe, selbst ein Akt des Denkens oder jedenfalls ein psychisches Sein. Das ist nicht zutreffend. Gewiss kann man auch einen Denkakt einen Gedanken nennen, und wir haben das früher selbst getan. Aber das Wort hat eben zwei prinzipiell verschiedene Bedeutungen, auf die schon Herbart hingewiesen hat,[1]) und wenn ich sage, dass

---

[1]) Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, § 13: „Wer in einer Untersuchung über das Gedachte und die hierin liegenden Schwierigkeiten abspringt zu einer Reflexion über den Aktus des Denkens, der verlässt seinen Gegenstand, den er vielmehr festzuhalten sich gewöhnen sollte." Ferner § 34 und andere Stellen in Herbarts Schriften. Die Autoren, die sonst vor und nach Herbart an der Klarlegung dieses Unterschiedes gearbeitet haben, kann ich hier nicht aufzählen und besprechen. Vor Allen wäre Bolzano zu nennen. Er hat, soviel mir bekannt ist, zum ersten Mal mit dem grössten Nachdruck und mit voller systematischer Konsequenz diesen Unterschied durchgeführt. Seine „Wissenschaftslehre", 1837, war lange Zeit ausserhalb Österreichs so gut wie unbekannt, und auch die Schriften, die von Bolzano beeinflusst sind, standen ausserdem zum Teil so stark unter dem Bann des sonderbar scholastisch gefärbten Psychologismus Brentanos, dass grade Bolzanos bedeutendste Gedanken, die ebenfalls stark scholastisch umkleidet sind, nicht recht zur Geltung kamen. Erst Husserl, der zugleich der eigenartigste und tiefste Fortbildner der Bolzanoschen Gedanken ist, und neben dessen Logischen Untersuchungen noch Meinongs Gegenstandstheorie zu nennen wäre, hat dazu beigetragen, dass die „Wissenschaftslehre" wieder viel gelesen wird. Leider ist das Buch sehr schwer

mit einem Satze ein Gedanke gemeint ist oder an einem Satze ein Gedanke verstanden wird, so bedeutet das nicht den Denkakt. Der Gedanke z. B., den wir „Gravitationsgesetz" nennen, wurde zuerst von Newton gedacht. Aber ist dieser Gedanke etwa nur ein Denkakt Newtons? Gewiss nicht. Tausende haben ihn seit Newton ebenfalls gedacht. Der Denkakt war bei Jedem jedesmal ein anderer und als psychisches Sein auch wohl jedes Mal von jedem anderen Mal verschieden. Trotzdem war der Gedanke der Gravitation für Jeden, der ihn wirklich dachte, derselbe. Das wäre garnicht möglich, wenn er mit dem Denkakt zusammenfiele. So wird die Doppeldeutigkeit des Wortes klar: es ist einmal die identische Bedeutung des wahren Satzes, das andere Mal der stets wechselnde und sich nie genau wiederholende psychische Akt des Verstehens oder Meinens.

Doch vielleicht ist diese Betrachtung zu voraussetzungsvoll, und es ist auch zu wenig damit bewiesen, weil der Gedanke doch immer noch etwas Psychisches sein könnte, auch wenn er nicht mit dem Akt des Verstehens zusammenfällt. Wir haben eine Mehrheit von Subjekten angenommen, von denen zwar Jeder dasselbe, trotzdem aber anders denkt. Können wir diese Verschiedenheit der Denkakte beweisen? Wir wollen es nicht versuchen,

---

zu bekommen. Ich habe daher seine Bekanntschaft erst im vorigen Jahre gemacht, als die im Folgenden angedeuteten Gedankengänge schon feststanden. Eine Auseinandersetzung mit Bolzano und mit Husserl, der von dem Psychologismus, ja sogar der Scholastik Brentanos übrigens auch noch nicht ganz frei ist, würde in diesem Zusammenhange zu weit führen. Wie weit die Übereinstimmung mit diesen beiden Denkern geht, wird der Kenner bemerken. Doch möchte ich auch hier aus denselben Gründen wie bei der Erwähnung von Lipps auf den prinzipiellen Gegensatz hinweisen. Ich glaube vor allem, dass durch die konsequente Trennung von Logik und Psychologie der Charakter der Logik als Wertwissenschaft, den Husserl bekämpft, erst recht deutlich werden muss. Husserls Angriffe gegen Sigwart, die sehr viel Richtiges enthalten, können hier nicht als das letzte Wort gelten. Dies hängt mit einem Punkt zusammen, in dem mir schon Herbarts Ausführungen bedenklich erscheinen. Er nennt die Gebilde, die „weder reale Gegenstände, noch wirkliche Akte des Denkens sind", Begriffe und versteht darunter Bedeutungen einzelner Worte. An Wortbedeutungen knüpfen auch Bolzano und Husserl an. Ich versuche im Texte, zu zeigen, warum nur die Bedeutung von Sätzen zu Grunde gelegt werden darf, wenn man das Wesen des Logischen verstehen will. Zur Kritik Husserls vergl. auch R. Kroner, Über logische und ästhetische Allgemeingültigkeit. 1908.

sondern zeigen, dass eine andere Überlegung zu demselben Resultate von einem notwendigen Auseinanderfallen des Gedankens und des Denkaktes führt und zugleich beweist, dass der Gedanke überhaupt nichts Psychisches sein kann. Dabei beschränke ich mich auf den einen Denkakt, mit dem ich jetzt das Gravitationsgesetz denkend verstehe. Er verläuft als psychischer Prozess notwendig in der Zeit, fängt an einem bestimmten Zeitpunkte an und hört an einem anderen späteren Zeitpunkte wieder auf. Was aber soll das heissen, dass der Gedanke des Gravitationsgesetzes anfängt und aufhört, dass er überhaupt ein zeitlich verlaufender Prozess ist? Mit dieser Behauptung liesse sich kein angebbarer Sinn verbinden. Wir setzen voraus, dass der Gedanke wahr ist, und das heisst, dass er immer wahr ist, oder genauer, dass der Begriff des zeitlichen Verlaufs damit garnicht verknüpft werden kann. Daraus aber folgt dann nicht nur, dass ein Gedanke, der wahr ist, nicht der Denkakt, sondern dass er überhaupt nichts Psychisches sein kann. Denn alles Psychische, das wir kennen, hat einen Anfang und ein Ende oder verläuft in der Zeit. Das aber führt dann noch weiter. Was vom psychischen Sein gilt, das gilt von allem empirischen Sein überhaupt: es ist in der Zeit, und damit kommen wir zu dem Ergebnis: nur die Denkakte sind wirklich, die wahren Gedanken dagegen gehören gar nicht zur empirischen Wirklichkeit, nicht zur psychischen und zur physischen auch nicht.

Schon diese Ausführungen zeigen, dass die Erkenntnistheorie noch einen andern als den ersten Weg einschlagen kann. Sie geht vom wahren Satz aus. Wenn dabei auch die psychischen Akte des Meinens und Verstehens auftauchen, so kann sie diese doch als unwesentlich bei Seite schieben und sich sofort dem zuwenden, was an dem Satze zwar verstanden sein muss, um überhaupt untersucht werden zu können, aber von dem Akte des Verstehens ganz verschieden ist, und dem daher die Erkenntnistheorie in ähnlicher Weise gegenübersteht, wie der Physiker den Farben. Beide, der Erkenntnistheoretiker und der Physiker ignorieren die psychischen Vorgänge, die zwar nie fehlen können, aber nicht wichtig sind, und halten sich allein an die „Sache“, die sie verstehen oder wahrnehmen, und die selbst nicht psychisch ist. Man kann freilich sagen, dass, wenn Jemand nicht den Denkakt, sondern die Bedeutung oder den Gedanken untersucht, er es auch dabei mit etwas „Geistigem“ zu tun habe und insofern der Vergleich

mit der Farbe nicht passe. Aber dann hat dies Wort, ebenso wie das Wort Gedanke, nicht die Bedeutung des Psychischen, das wir als zeitlich ablaufende empirische Wirklichkeit kennen, und darauf allein kommt es zunächst an. Daher können wir das „Geistige“ bei Seite lassen.

Nach dieser negativen Bestimmung der Gebilde, die wahr sind, versuchen wir, zu einer positiven Charakterisierung vorzudringen, und zu diesem Zwecke müssen wir bei dem Vergleich mit der Wahrnehmung der Farben nun nicht nur das Gemeinsame hervorheben, sondern uns auch die Unterschiede zum Bewusstsein bringen. Aber auch dabei kommt nicht der Unterschied von Geist und Körper in Betracht. Die Unterscheidung des Aktes von dem, worauf er sich richtet, kann man auch im Psychischen selbst machen: die Lust, die ich fühle, ist nicht der Akt des Fühlens. Falls diese Unterscheidung berechtigt ist, liegt sowohl der Akt als auch das, worauf er gerichtet ist, im Gebiete des psychischen Seins, während die Farbe, die wir wahrnehmen, die Eigenschaft eines Körpers ist. Trotzdem haben diese beiden Verhältnisse noch etwas Gemeinsames. Der Akt und sein Gehalt gehören beide zum Wirklichen. Wenn wir dagegen den Akt des Verstehens von dem, was als wahr verstanden wird, unterscheiden, so können wir das nicht mehr sagen. Wir wissen ja, dass der Gedanke, der wahr ist, überhaupt nicht empirisch wirklich ist, und daraus geht hervor, dass er zum Akt des Verstehens in einem prinzipiell anderen Verhältnis stehen muss, als das Wahrgenommene zum Akt des Wahrnehmens und das Gefühlte zum Akt des Fühlens. Wo dies übersehen wird, kann es nie zur Klarheit über das Wesen des Gedankens kommen. Dort irrt man nicht nur darin, dass man den Gedanken für etwas Seiendes hält, wie das wahrgenommene körperliche oder das gefühlte psychische Sein, sondern man muss auch noch in einer andern Hinsicht fehlgehen. Es ist nämlich ein Standpunkt denkbar, nach welchem zwar der Akt der Wahrnehmung nicht dasselbe ist wie das Wahrgenommene, aber doch das Wahrgenommene vollkommen abhängig von diesem Akt ist, nach welchem es also Farben nicht gäbe, wenn sie nicht wahrgenommen würden, ebenso wie es keine Lust und keinen Schmerz giebt, wenn sie nicht gefühlt werden. Wir wollen hier nicht untersuchen, ob diese Ansicht zu Recht besteht, aber das ist gewiss, dass sie sich unter keinen Umständen auf das Verhältnis des Denkaktes zu einem wahren Gedanken übertragen lässt, so

dass der Gedanke angesehen werden dürfte als abhängig vom Denkakt, wie der Schmerz vom Akte des Fühlens. Der wahre Gedanke oder die Bedeutung eines wahren Satzes ist vielmehr von dem Denkakte nicht nur verschieden, sondern auch in keiner Weise an ihn gebunden, und zwar folgt das wieder daraus, dass der Gedanke überhaupt nicht zur empirischen Wirklichkeit gehört. Das Wahrgenommene mag erst durch den Akt des Wahrnehmens entstehen und mit ihm wieder verschwinden. Dass die Bedeutung eines wahren Satzes mit dem Akte des Denkens beginnt und mit ihm verschwindet, ist, wie wir gesehen haben, sinnlos. Wenn der Gedanke wahr ist, so ist er vielmehr in der angegebenen Bedeutung des Wortes transscendent. Was dies Transscendente ist, wissen wir noch nicht. Aber an der Transscendenz des Gedankens, worin er auch sonst bestehen mag, lässt sich nicht zweifeln.

Wenn wir nun versuchen, das gefundene transscendente Etwas weiter zu bestimmen, so wollen wir dabei die Bezeichnung Gedanke zurücktreten lassen. Wir hatten sie gewählt, um auf die Doppeldeutigkeit dieses Ausdrucks hinzuweisen. Jetzt wollen wir die Erinnerung an den Denkakt ganz fernhalten. Wir könnten zu diesem Zweck, wie schon vorher, von der Bedeutung des Satzes oder genauer von seiner logischen Bedeutung reden. Doch wird sich zeigen, dass auch dies Wort nicht eindeutig und bestimmt genug ist. Jeder nämlich, der ein einzelnes Wort hört oder liest, weiss, ob er damit eine Bedeutung verbindet oder nicht, und wenn wir einen Satz verstehen sollen, so müssen die Worte, aus denen er zusammengesetzt ist, Bedeutungen haben. Es läge daher nahe, bei dem Versuch, uns über das Wesen der logischen Bedeutung des wahren Satzes klar zu werden, an die Bedeutungen der einzelnen Worte anzuknüpfen. Gerade auf diesem Wege aber kommen wir nicht weiter. Denn der Bedeutung eines einzelnen Wortes fehlt, was sie auch sein mag, gerade das, was uns in diesem Zusammenhange interessiert: sie kann nicht wahr genannt werden. Es giebt freilich Ausnahmen, aber dann steht das einzelne Wort stellvertretend für einen wahren Satz und ist ihm mit Rücksicht auf die Wahrheit, die es bedeutet, völlig äquivalent. So kann das Wort „Feuer“ sowohl eine Bedeutung haben, die weder wahr noch falsch ist, als auch der Ausdruck für den wahren Gedanken sein, dass Feuer irgendwie wirklich ist oder existiert. Nur in dem letzten Falle hat es eine logische Bedeutung von der Art, wie sie hier in Betracht kommt. Mit den

blossen Wortbedeutungen, die weder wahr noch falsch sein können, haben wir es daher zunächst garnicht zu tun. Dies müssen wir auch terminologisch zum Ausdruck bringen, und wir nennen daher die Bedeutung eines Satzes oder Satzäquivalentes, die wahr sein kann, den Sinn, im Gegensatz zur blossen Wortbedeutung, die zwar zum Bestandteil eines solchen logischen Sinnes zu werden, für sich aber weder wahr noch falsch zu sein vermag.

Solche Feststellungen haben immer etwas Willkürliches, aber das ist nicht zu vermeiden. Die Sprache ist sehr arm an Bezeichnungen für das, was nicht wirklich ist, und oft fehlen die eindeutigen Bezeichnungen für wesentliche Unterschiede. Da müssen wir uns in der angegebenen Weise helfen. Selbstverständlich ist es kein Zufall, dass wir hier dasselbe Wort verwenden, das wir bei der Charakterisierung des transscendentalpsychologischen Verfahrens benutzt haben. Doch sprachen wir dort vom immanenten Sinn, während es hier der transscendente ist, und dieser Unterschied wird uns noch beschäftigen. Hier kommt als Grund zur Verwendung des Wortes Sinn nur der Umstand in Betracht, dass in ihm mehr als in dem Worte Bedeutung die Beziehung auf die Wahrheit anklingt. Um die sachliche Wichtigkeit dieser Unterscheidung noch mehr hervorzuheben, weisen wir darauf hin, dass das Wort Bedeutung sogar für den Bestandteil eines wahren Sinnes nur mit Vorsicht gebraucht werden kann. Der Sinn besteht nämlich nicht etwa in der Weise aus den einzelnen Bedeutungen der Worte, dass er sich zu ihnen nur wie das Ganze zu seinen Teilen verhält. Das Ganze ist hier nicht allein mehr als die Teile, wie oft, sondern mit Rücksicht auf das, was uns interessiert, ist es etwas prinzipiell anderes, und das folgt wieder daraus, dass nur der Sinn und nicht die Wortbedeutungen wahr sein können. Der Sinn als Wahrheit lässt sich daher eigentlich garnicht in seine „Teile“ zerlegen, denn sobald man ihn zerlegt, hört er auf, wahr, also „Sinn“ zu sein, und man behält nur noch Wortbedeutungen übrig. Das ist für die Erkenntnistheorie von entscheidender Wichtigkeit. Der Sinn ist, mit Rücksicht auf seine Wahrheit, eine schlechthin unzerlegbare Einheit, und nur auf den ganzen Sinn in seiner Einheit darf daher die Untersuchung der Erkenntnistheorie zunächst gerichtet sein. Erst wenn das Ganze in seinem Wesen verstanden ist, kann man nach dem Verhältnis fragen, in dem es zu seinen „Teilen“ steht, aber auch dann muss man die Teile stets mit Rücksicht auf das Ganze untersuchen. Ohne diese Rücksicht

sind sie logisch indifferent. Beginnt man die Untersuchung, wie es oft geschieht, mit den Teilen, also den Wortbedeutungen oder den sogenannten „Begriffen", ohne daran zu denken, dass sie nur Teile eines wahren Sinnes sind, dann beschäftigt man sich noch garnicht mit dem logischen Wahrheitsproblem. Begriffe sind, für sich und isoliert betrachtet, logisch nur dann different, wenn man darunter schon Gedanken versteht, die wahr sein können, also den Sinn von Sätzen haben.

Unsere Frage nach dem vom Denkakte Unabhängigen hat also zu lauten: was ist der Sinn in seiner Einheit, den wir an einem wahren Satze verstehen? Weil wir dabei von dem psychischen Akte völlig absehen und uns auf den logischen Wahrheitsgehalt beschränken, nennen wir diese Fragestellung im Gegensatz zur transscendentalpsychologischen die transscendentallogische. Sie führt in eine „reine" Logik hinein, die es dann nur mit dem transscendenten und nicht mit dem immanenten Sinn zu tun hat, wie die Transscendentalpsychologie.

Also, was ist der Sinn? Wir wissen bisher nur, dass er kein empirisches Sein ist. Kann er überhaupt zum Sein gerechnet werden? Ausser dem realen kann man ein „ideales" Sein annehmen und dazu die Gebilde rechnen, von denen z. B. die Mathematik handelt. Eine Zahl ist keine Realität. In einem wirklichen Dreieck beträgt die Winkelsumme garnicht zwei Rechte. Das Dreieck der Mathematik ist also, wenn es überhaupt zum Sein gerechnet werden soll, nur ein ideales Sein. Gehört vielleicht auch der Sinn in diese Sphäre? Zweifellos hat er mit den mathematischen Gebilden manches gemeinsam, was dies vermuten lassen könnte. Sinn und ideales Sein sind beide zeitlos: Zahlen, gerade Linien entstehen und vergehen nicht. Und noch in einer anderen Hinsicht besteht Übereinstimmung. Die wirklichen Striche auf dem Papier „sind" nicht das Dreieck der Mathematik, sondern sie „bedeuten" es. So ist auch der wirkliche Satz nicht der Sinn, sondern er bedeutet ihn. Verhält sich also der Sinn zu dem wirklichen Satz nicht wie das mathematische Dreieck zu der Wirklichkeit, die es bedeutet?

Da wir den wahren Sinn scharf von den Wortbedeutungen unterschieden haben, so ist klar, dass von einem Zusammenfallen des Sinnes mit dem idealen Sein nicht die Rede sein kann. Ich bilde einen wahren Satz über oder von einem idealen Sein, aber der Sinn dieses Satzes fällt ebensowenig mit dem idealen Sein

selbst zusammen, wie der Sinn eines Satzes über reales Sein mit diesem identisch ist. Der Winkel im Halbkreis ist nicht wahr, also kein logischer Sinn, wie wir dies Wort hier verstehen wollen. Wahr ist erst der Sinn des Satzes über die Grösse dieses Winkels. Wenn man den Sinn und das ideale Sein zusammenbringen will, so könnte man höchstens sagen, dass die einzelnen Wortbedeutungen, die der Sinn enthält, in der Sphäre des idealen Seins liegen und insofern mit den Gebilden der Mathematik verwandt sind. Aber wir wissen, dass der Sinn niemals als bloss zusammengesetzt aus lauter Wortbedeutungen zu verstehen ist, und so können mathematische Gebilde höchstens Teile des Sinnes werden, aber mit ihrem idealen Sein niemals den Begriff des Sinnes erschöpfen. Es fehlt ihnen eben der wesentliche Bestandteil, um dessentwillen der Sinn uns hier interessiert, die Wahrheit.

Soll der Sinn überhaupt in die Sphäre des Seins fallen, so bliebe also nur noch das „metaphysische“ Sein übrig, und der bereits erkannte transscendente Charakter des Sinnes scheint ihn in diese Sphäre zu verweisen. Auch unterliegt es keinem Zweifel, dass die tiefsten theoretischen Gründe, die zur Annahme einer metaphysischen Realität geführt haben, im Begriff des transscendenten Sinnes zu suchen sind. Dieser Sinn ist in der Tat eine „andere“ Welt als die empirische Wirklichkeit. Das Vorbild aller theoretischen Metaphysik, die Ideenlehre Platons, hat hier ihren theoretischen Ursprung, und die Energie, mit der man auch heute noch an einer Welt des transscendenten „Geistes“ festhält, als der „wahren“ Realität, die über aller empirischen Wirklichkeit liegt, wird im letzten theoretischen Grunde getragen von der Einsicht, dass jeder wahre Gedanke in der Tat mehr ist als ein bloss psychisches Gebilde, und dass daher der Begriff der Wahrheit aufgegeben werden müsste, wenn wir kein Recht hätten, noch etwas anderes als die empirische Wirklichkeit anzunehmen.

Über die Bedeutung einer solchen Metaphysik des Geistes für andere Teile der Philosophie brauchen wir hier nicht zu sprechen. In der Erkenntnistheorie hat sie jedenfalls keine Stelle. Der Schritt von der empirischen Wirklichkeit zu ihr hin lässt sich aus dem Begriff des transscendenten Sinnes nicht nur nicht rechtfertigen, sondern sie könnte uns auch zur Lösung des Erkenntnisproblems garnichts helfen. Ja, die Möglichkeit einer Erkenntnis jeder metaphysischen geistigen Realität würde viel schwerere Probleme enthalten, als die Erkenntnis der empirischen

Wirklichkeit. Die Probleme, die in dieser „empirischen“ Erkenntnis stecken, sind schon schwierig genug und daher zuerst ohne metaphysische Voraussetzung in Angriff zu nehmen.

Wollen wir den Begriff des Sinnes bestimmen, so müssen wir überhaupt darauf verzichten, ihn in der Sphäre des Seins unterzubringen, denn andere als die erörterten Seinsbegriffe bieten sich nicht dar. Der Sinn liegt „über“ oder „vor“ allem Sein. Das geht schon daraus hervor, dass die Erkenntnis, dass etwas ist, immer den Sinn voraussetzt, der an dem Satze, dass es ist, haftet, gleichviel ob es sich dabei um ein physisches oder ein psychisches, um ein reales oder ein ideales, um ein sinnliches oder ein übersinnliches, um ein gegebenes oder erschlossenes Sein handelt. Ist dieser Sinn nicht wahr, dann „ist“ überhaupt nichts. Also kann der Sinn nicht zum Sein gerechnet werden, sondern muss ihm logisch vorangehen.

Aber wie sollen wir dann den Sinn bestimmen? Ist das, was in keiner Weise ist, nicht soviel wie nichts? Das glauben wohl manche, aber das ist nur ein dogmatisches Vorurteil. Der Begriff des Seins ist nicht der einzige, dem wir „Etwas“ unterordnen können, sondern neben ihm steht ausser dem Nichts, als zweiter umfassender Begriff des Nichtseienden, der des Wertes. Wir brauchen dieses Wort, das einen Begriff bezeichnet, der sich ebensowenig wie der des Seins weiter definieren lässt, hier zunächst für alles das, was nicht ist und doch zum Etwas und nicht zum Nichts gehört. Der Sinn, der über allem Sein liegt, gehört dann in die Sphäre des Wertes, und nur als Wert kann er verstanden werden. Das ist jetzt noch genauer zu zeigen.

Zu diesem Zwecke suchen wir nach einem Kriterium, das ganz unabhängig von den bisher angestellten Erwägungen darüber entscheidet, ob etwas zum Sein oder zum Wert zu rechnen ist, und dieses Kriterium können wir durch Heranziehen des Begriffes der Negation gewinnen. Es lässt sich nämlich zeigen, dass die Verknüpfung der Negation mit einem Seinsbegriff eindeutig, ihre Verknüpfung mit jedem Wertbegriff dagegen zweideutig ist, und daran, ob wir durch die Negation eine oder zwei Bedeutungen erhalten, können wir erkennen, ob wir einen Seinsbegriff oder einen Wertbegriff vor uns haben. Von einer näheren Untersuchung der Negation selbst dürfen wir dabei absehen. Eine eingehendere Darlegung würde in diesem Begriff Schwierigkeiten finden und vielleicht eine etwas umständlichere Formulierung unserer Ergeb-

nisse notwendig machen. Doch werden auch die folgenden Bemerkungen verständlich und, wenn vielleicht nicht vollständig, so doch unbedenklich sein.

Die Negation des Seins ergiebt als blosse Negation nur das Nichts. Die Negation des Wertes dagegen kann ebenfalls das Nichts bedeuten, aber auch ein Etwas, nämlich den negativen Wert. Daraus folgt, dass der Begriff des Wertes eine engere und eine weitere Bedeutung hat. Nur der Wert im engeren Sinne steht im Gegensatz zum negativen Wert oder zum Unwert und ist dann als positiver Wert zu bezeichnen. Beide aber, der negative und der positive Wert gehören in die Sphäre des Wertes in der weiteren Bedeutung hinein, der nicht im Gegensatz zum Unwert, sondern nur im Gegensatz zum Sein steht. Seinsbegriffe haben eine engere und eine weitere Bedeutung von dieser Art nicht. So wird der Unterschied zwischen Sein und Wert ganz im Allgemeinen also dadurch deutlich, dass wir nur von einer Negation des Seins und nicht von einem negativen Sein reden können,[1]) während wir beim Werte sowohl eine Negation des Wertes überhaupt, das Nichts, als auch einen negativen Wert, den Unwert, erhalten. Wert und Unwert sind dann ein Begriffspaar, das dem Wertbegriff im weiteren Sinne untergeordnet ist. Seinsbegriffe können Begriffspaare solcher Art nie unter sich enthalten. So verstehen wir, wie die Entscheidung darüber, ob ein Begriff durch die Negation nur zum Nichts oder auch zum negativen Etwas wird, geradezu ein Kriterium dafür sein kann, ob wir es mit einem Seins- oder mit einem Wertbegriff zu tun haben.

Ehe wir dieses Kriterium auf den Begriff des Sinnes anwenden, wollen wir noch an anderen Beispielen zeigen, wie wir durch die Negation eines Begriffes nicht nur seine Aufhebung, also das Nichts erhalten, sondern dadurch auch einen Begriff gewinnen, der nur als die negative Seite eines Paares von Wertbegriffen verstanden werden kann, und zwar wählen wir dabei absichtlich Begriffe, deren Bezeichnung man es nicht ansehen kann, ob sie Wertbegriffe oder Seinsbegriffe sind. Das Wort „menschlich“ z. B. hat zwei ganz verschiedene Bedeutungen. Es kann einen Seinsbegriff bezeichnen, und dann ist der Begriff des

[1]) Von Gebilden wie negativen Zahlen oder Grössen sehen wir dabei natürlich ab. Der Begriff der Negation hat in ihnen eine ganz andere Bedeutung. Zur Orientierung kann die Schrift von Kant dienen: Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen.

Nicht-menschlichen ohne jeden Inhalt. Es kann aber auch für einen Wertbegriff stehen, und dies wird sofort klar, wenn wir das Begriffspaar menschlich-unmenschlich bilden. Das Unmenschliche ist dann das Wertfeindliche, der negative Wert, und das Menschliche ist im Gegensatz dazu ein positives Wertprädikat. In diesem Sinne reden wir von „echt menschlich“ und meinen damit stets einen Wert-, keinen Seinsbegriff. Ganz besonders instruktiv ist in dieser Hinsicht auch das Wort „Natur“. Man könnte sagen, es dürfe nur so verstanden werden, dass man dabei von jedem Wert und jedem Wertgegensatz absieht. In der Zusammensetzung „Naturwissenschaft“ kann es in der That nur das Wertindifferente bedeuten, und es wäre gewiss gut, wenn man im wissenschaftlichen Sprachgebrauch unter Natur stets einen reinen Seinsbegriff verstände, dessen Negation, die Nicht-Natur, lediglich die Aufhebung ohne jeden Inhalt oder das Nichts wäre. Wir sprechen aber auch von „Unnatur“ und meinen damit einen negativen Wert, dem gegenüber Natur nur den entsprechenden positiven Wert bedeuten kann. „Natürlich“ heisst dann soviel wie wertvoll. So manche Verwirrung der Philosophie ist auf die systematische Verwechselung und Vermengung dieser beiden Naturbegriffe zurückzuführen. Das „Unnatürliche“ in der Wertbedeutung des Wortes bleibt stets das „Natürliche“ in der Seinsbedeutung. Schon diese einfache Scheidung sollte jeder „naturwissenschaftlichen“ Wertlehre den Boden entziehen. Versteht man unter Natur, wie es die Naturwissenschaft tun muss, das Wertindifferente, so ist es logisch widersinnig, von natürlichen Werten zu reden.

Doch hier kommt es nur darauf an, zu zeigen, dass Mensch und Natur sowohl Seinsbegriffe als auch Wertbegriffe sind, dass Gegensätze wie menschlich-unmenschlich, natürlich-unnatürlich, bei denen die Negation nicht Aufhebung und Nichts, sondern Etwas giebt, dagegen nur Wertbegriffe sein können. Wenden wir dies nun auf den Begriff des Sinnes an, der an einem Satze haftet, so giebt hier die Negation ebenfalls nicht nur seine Aufhebung, also das Sinnlose oder Sinnindifferente, sondern auch den Begriff eines negativen Sinnes, des Unsinnes oder Widersinnes, dem dann der Begriff des positiven Sinnes gegenübertritt. Damit aber ist das, worauf es für uns ankommt, entschieden. Auch das Wort Sinn hat so, wie wir es verstehen wollen, eine weitere und eine engere Bedeutung, ebenso wie das Wort Wert. Wir haben als

untergeordnet dem Sinn überhaupt ein Begriffspaar Sinn und Unsinn, das den Begriffspaaren menschlich und unmenschlich, Natur und Unnatur zu koordinieren und ebenso wie diese ein Wertpaar ist. In seiner weiteren Bedeutung umfasst der Sinn also den positiven und den negativen Sinn gleichmässig, wie jeder Wert den positiven und den negativen Wert umfasst. In seiner engeren Bedeutung als positiver Sinn dagegen steht der Sinn im Gegensatz zum Unsinn,[1]) ebenso wie jeder positive Wert im Gegensatz zum negativen Wert steht. Damit ist der Wertcharakter des Sinnes klar. Vom Sinn in der weiteren Bedeutung des Wortes, dem Sinndifferenten überhaupt, sehen wir hier ab. Es genügt, darauf hinzuweisen, dass auch er sich nicht etwa schon mit dem einzelnen für uns verständlichen Worte verknüpft. Das einzelne Wort hat eine „Bedeutung", ist aber, wenn es nicht für einen Satz steht, das Sinnindifferente oder Sinnlose und daher auch von Unsinn oder Widersinn immer frei. Nur an Sätzen haftet Sinn, der dann entweder positiver Sinn oder negativer Sinn, Unsinn, Widersinn ist. Sage ich, die Worte „hölzernes Eisen" sind widersinnig, so ist das nur richtig, wenn diese Worte dem falschen Satze „Eisen ist hölzern" logisch äquivalent sind. Der mit einem wahren Satze verbundene Sinn ist immer positiver Sinn und als solcher notwendig positiver Wert, im Gegensatz zum Unsinn als dem ihm entsprechenden negativen Wert. Deshalb ist der wahre, vom Akte des Denkens unabhängige Sinn nicht als ein Sein, sondern nur als ein transscendenter Wert zu bestimmen.

Das Ergebnis wird vollends deutlich, wenn wir ausdrücklich daran erinnern, dass es sich hier natürlich wieder nur um ein Formproblem handelt, und dass wir daher nur von der Form des Sinnes sprechen. Die allgemeinste Form fällt dann mit dem Begriff des positiven Sinnes überhaupt zusammen und ist der allgemeinste theoretische Wert. Soll irgend ein Satz wahr sein, so muss er einen positiven Sinn haben im Gegensatz zum Unsinn oder Widersinn. Die weitere Untersuchung ist dann darauf zu

---

[1]) Zu der Terminologie, die unter Unsinn das Sinnindifferente versteht und nur Widersinn für das Sinnfeindliche braucht, kann ich mich aus naheliegenden Gründen nicht entschliessen. Sie scheint mir geeignet, den Wertcharakter zu verdecken, den der Begriff des Sinnes hat. Auf die Frage, wie Unsinn und Widersinn sich unterscheiden, brauche ich in diesem Zusammenhang nicht einzugehen. Es genügt, dass sie beide einen logischen Unwert bezeichnen.

richten, welche Formen im Besonderen der Sinn haben muss, um positiver Sinn und nicht Unsinn zu sein, und diese Formen sind wiederum durchweg Werte, die den Begriff des positiven Sinnes überhaupt konstituieren, wie z. B. die Widerspruchslosigkeit, die Identität u. s. w. So entsteht der Gedanke einer Wissenschaft, welche diese Wertformen des Sinnes systematisch darzustellen hat, und die sich ausschliesslich in einem Reiche der logischen Werte bewegt, also rein transscendentallogisch verfährt, ohne jede Rücksicht auf das wirkliche Erkennen. Sie hat nur zu zeigen, welche Werte „gelten" als Voraussetzungen des positiven Sinnes überhaupt und sodann des besonderen formalen Sinnes, den die formal von einander verschiedenen wahren Sätze haben. Sie wird so zu einer Wissenschaft, die nur von dem handelt, was nicht existiert, und die positiv als Wissenschaft von den theoretischen Werten zu bezeichnen ist. Sie hat es also weder mit einem physischen noch mit einem psychischen Sein zu tun, weder mit einem realen noch mit einem idealen, weder mit einer sinnlichen noch mit einer übersinnlichen Realität. Sie steht im Gegensatz zu allen Seinswissenschaften als „reine" Wertwissenschaft, und ihr Problem ist nur die Geltung der theoretischen Werte. Das aber heisst soviel wie deren Transscendenz, denn dass ein Wert als Wert gilt, ohne jede Rücksicht auf ein Sein, von dem er gefordert oder anerkannt wird, gerade das und nichts anderes bedeutet seine Transscendenz.

Es kommt hier nicht darauf an, diesen Begriff der Logik als der Wissenschaft von den theoretischen Werten weiter zu entwickeln.[1]) Wir wollen nur die Gedankenreihe kennen lernen, die zu diesem eigenartigen Reich des Sinnes und seinen Wertformen oder Wertgesetzen hinführt, jene Gedankenreihe, die uns wissenschaftlich zwingt, ein solches Reich anzunehmen, mit dem keine Seinswissenschaft sich beschäftigen kann, und das daher das Gebiet einer völlig eigenartigen Wissenschaft sein muss. So sehr die Seinswissenschaften nach Material und Methode von einander abweichen mögen, so haben sie doch Alle etwas Gemeinsames, denn sie Alle suchen auf irgend eine Weise und auf irgend einem Wege festzustellen, was ist, und wie es ist. Die Erkenntnistheorie als

---

[1]) In einem Buche über die Grundprobleme der Logik beabsichtige ich, die Hauptpunkte der hier angedeuteten Wissenschaft und deren systematischen Zusammenhang darzustellen.

die Wissenschaft von den theoretischen Werten fragt danach niemals. Ihr Problem sind nur die Werte, die gelten müssen, wenn Antworten auf Fragen, was ist, überhaupt einen Sinn haben sollen, wenn es einen Sinn haben soll, dass die Mathematik von einem Sein redet, oder dass wir von einer Wirklichkeit sprechen, die das „Material" der verschiedenen empirischen Seinswissenschaften ist, wenn es einen Sinn haben soll, dass wir eine Welt auf einander wirkender Dinge als wirklich annehmen und wollende Wesen, die in Gemeinschaft mit einander leben, und wenn schliesslich es einen Sinn haben soll, diese wirkliche Welt durch naturwissenschaftliche oder psychologische Disziplinen, durch Geschichtswissenschaften oder systematische Kulturwissenschaften zu erkennen. Die Wissenschaft von den theoretischen Werten handelt also von dem, was begrifflich allen Wissenschaften, ja ihrem als seiend oder wirklich angenommenen Material vorausgeht. Sie handelt, wie man auch sagen kann, von dem a priori der Wissenschaften. Dieser viel umstrittene Begriff bekommt in ihr eine einfache und klare Bedeutung und erweist sich zugleich als notwendig verbunden mit jeder wissenschaftlichen oder vorwissenschaftlichen Erkenntnis. A priori ist kein psychisches Sein, keine „Gewissheit", keine „Anlage", keine „Kraft" oder dergleichen, wodurch das Erkennen hervorgebracht wird, es ist überhaupt kein reales und auch kein ideales Sein, sondern allein die Form des Sinnes, der theoretische Wert, der transscendent gilt, und ohne dessen Geltung der Sinn aller Sätze vom Sein aufhören würde, Sinn zu sein, ohne dessen Geltung es überhaupt keine Wahrheit, nicht nur keine „Erfahrung", sondern auch keine „Wahrnehmung" oder irgend eine andere Erkenntnis a posteriori gäbe. Dass so der Transscendentallogik sich ein weites Gebiet eigenartiger Untersuchungen eröffnet, das sich von den elementarsten Tatsachen bis zu den kompliziertesten Hypothesen der Wissenschaft erstreckt, das unterliegt schon jetzt keinem Zweifel.

VI.

Die Vorzüge des zweiten Weges.

Nachdem dies klar gestellt ist, können wir uns der Frage zuwenden, was diese Wissenschaft für das Problem des Gegenstandes der Erkenntnis zu leisten vermag, um dann endlich zu

sehen, wie ihr Verfahren sich zu dem der Transscendentalpsychologie verhält. Die erste Frage ist leicht zu beantworten. Suchen wir nach jenem Etwas, wonach die Erkenntnis mit ihren Formen sich zu richten hat, so scheint die Wissenschaft von den theoretischen Werten uns eine unzweideutige Antwort zu geben. Die Formen der wirklichen Erkenntnis haben den Formen des transscendenten Sinnes zu entsprechen. Jene theoretischen Werte also, die unbedingt gelten, sind der transscendente Gegenstand. Indem das Denken mit seinen Formen sich nach ihnen richtet, wird es zur Erkenntnis. Die allgemeinste Form war der positive Sinn überhaupt. Das Denken muss also, um mehr als blosses Denken zu sein, in jedem Falle einen transscendenten Sinn denken. Dieser Sinn als allgemeinster theoretischer Wert ist die allgemeinste Erkenntnisform. Wir scheinen so ohne jede Rücksicht auf den psychischen Akt des Erkennens, ohne Rücksicht auf die Begriffe der Anerkennung und der Evidenz den Gegenstand gefunden zu haben, und wir sind dabei zu genau demselben Resultat gekommen wie auf dem ersten Wege, als wir vom Urteil und dem Notwendigkeitsgefühl, das es begleitet, ausgingen. Die Vorzüge, welche dieser Weg vor dem ersten hat, treten schon dadurch ins hellste Licht. Wir brauchen nur an die frühere Charakterisierung des transscendentalpsychologischen Verfahrens zu denken. Die Voraussetzung, die es machen musste, um den immanenten Sinn deuten zu können, und die dort nur stillschweigende und unbewiesene Voraussetzung war, ist jetzt ausdrücklich klargestellt und begründet: der Gegenstand der Erkenntnis ist der transscendente Wert. Dem transscendentallogischen Wege haftet aus diesem Grunde keiner der Mängel an, die mit dem transscendentalpsychologischen Verfahren notwendig verknüpft waren.

Ja, man kann noch mehr sagen. Wir sind streng genommen nicht zu genau demselben Resultate wie früher gekommen, sondern wir haben sogar eine viel bessere und wissenschaftlich strengere Formulierung für den Begriff des Gegenstandes der Erkenntnis erreicht. Der erste Weg führte uns zu einer Forderung, und diese Forderung wurde dann gedeutet als ein transscendentes Sollen. Der zweite Weg führte uns direkt zu einem transscendenten Werte. Dieser Begriff des Wertes aber giebt den Gegenstand der Erkenntnis erst in seiner Reinheit. Wert und Sollen fallen nicht einfach zusammen. Das Sollen ist nicht der reine Wert. Es bedeutet das Nichtseiende als ein Gebot, und bezieht es da-

durch auf ein Sein, auf ein Subjekt, von dem es Gehorsam, Anerkennung und Unterordnung verlangt. Das aber ist eine ganz sekundäre, ja irreführende Beziehung. Nur der Wert, der vollkommen in sich ruht, der als solcher ganz unabhängig ist von jeder Beziehung auf ein Sein und vollends auf ein Subjekt, an das er sich wendet, ist der transscendente Gegenstand: das Wesen des Transscendenten geht ganz auf in seiner unbedingten Geltung. Es fragt nicht, für wen es gilt. Die Transscendenz des Wertes besteht geradezu in diesem in sich Ruhen, und es heisst daher den Begriff des Wertes trüben, wenn man ihn nicht frei denkt davon, dass er ein Sollen für Subjekte ist, die ihn anerkennen.

Den Unterschied zwischen Wert und Sollen hat Münsterberg bis zu einem schroffen Gegensatz gesteigert. Er will durch die „Philosophie der Werte" die Philosophie des Sollens überwinden. Denselben Unterschied hebt Lask scharf hervor, zeigt aber zugleich den Zusammenhang zwischen Wertgeltung und Norm:[1]) „Zum Fordern oder zur Norm wird uns das Gelten, wenn wir sein Wesen nicht rein und unabgelenkt für sich betrachten, sondern insgeheim gleichzeitig zu einer ihm hingegebenen Subjektivität hinschweifen." Also auch hiernach ist der Gedanke des Sollens dem Werte „an sich" gegenüber abgeleitet und sekundär, und da nun für die Erkenntnistheorie doch Alles auf die transscendente Geltung des Gegenstandes ankommt, so muss sie dies Hinschweifen vermeiden, darf also nur von einem Wert, der gilt, aber nicht von einem Sollen sprechen.

Freilich, das wird sich nicht leugnen lassen, und das ist besonders Münsterberg gegenüber zu bemerken, der Wert wird sofort zum Sollen, sobald man ihn auf ein erkennendes Subjekt bezieht. Dann tritt er diesem als Regel, als Norm gegenüber, nach der das Subjekt sich zu richten hat. Aber gerade dieser Gedanke, so kann man sagen, zieht den Wert aus seiner transscendenten Höhe, aus seiner reinen Geltung herab und raubt ihm etwas von seiner theoretischen Würde. Diese Betrachtung verschiebt besonders den Schwerpunkt der Erkenntnistheorie als Wissenschaft in unzulässiger Weise. Sie nimmt dieser Wissenschaft, die die Theorie der Theorie sein soll, ihren rein theoretischen und daher

---

[1]) Giebt es einen „Primat der praktischen Vernunft" in der Logik? Vortrag, gehalten auf dem III. internationalen Kongress für Philosophie in Heidelberg, 1908.

ihren eigentlich wissenschaftlichen Charakter. Sie macht aus ihr eine „normative Disziplin“ oder gar eine Kunstlehre des Denkens, und davor muss sich die Erkenntnistheorie hüten. Eine Kunstlehre ist keine Wissenschaft, sondern höchstens die Anwendung wissenschaftlicher Ergebnisse. Husserl hat mit Recht nachdrücklich hervorgehoben:[1]) normative Disziplinen brauchen ein rein theoretisches Fundament. Auf dieses allein kommt es dann an. Die Umwandlung der Werte in Normen für den wirklichen Erkenntnisprozess ist keine wissenschaftliche Aufgabe mehr. Norm- und Regelgebung ist Sache der Technik. Also auch deshalb muss man sagen: die Erkenntnistheorie hat es als reine Wissenschaft nicht mit einem Sollen, das sich an ein Sein wendet, sondern nur mit einem Reich des reinen „Gedankens“, des transscendenten Sinnes zu tun. Schon deshalb ist der transscendentallogische Weg dem transscendentalpsychologischen, der uns zu einem Sollen führt, vorzuziehen.

Was ist hierüber zu sagen? Es lässt sich nicht leugnen, dass in diesen Gedanken Richtiges enthalten ist, und dass das transscendentallogische Verfahren Vorzüge aufweist. Gehen wir vom wirklichen Erkennen aus, so bleiben wir gewissermassen an diesem psychischen Prozess kleben. Der Gegenstand, der Sinn, der Wert wird nicht frei. Er bleibt blosse Norm für den Menschen, und alles scheint antropomorphistisch gefärbt. Wir müssen uns klar machen, dass der Sinn hoch über allem Menschlichen, also auch über allen Urteilen und Akten der Anerkennung liegt.

Und dazu kommt noch etwas Besonderes. Um den Begriff der Wertwissenschaft vor Missverständnissen zu schützen, wird man vielleicht am besten tun, den Begriff einer normativen Wissenschaft, in taktischem Interesse gewissermassen, fallen zu lassen. Die Angriffe, welche sich gegen den Begriff der Norm als eines nicht theoretischen Begriffes richten, dürfen nicht auch den Begriff des theoretischen Wertes zu treffen scheinen. Man muss vor allem zeigen, dass die Frage, ob das Logische im „idealen Sein“ oder im Normativen zu suchen ist, auf einer falschen Alternative beruht. Es giebt noch etwas Drittes: den theoretischen in sich ruhenden Wert. Es ist also in der Tat eine scharfe Trennung zwischen Norm und Wert notwendig, gerade

[1]) Logische Untersuchungen I, 1900, S. 30 ff.

mit Rücksicht darauf, dass heute auch die Wertwissenschaft mit dem Argument bekämpft wird, jede normative Disziplin ruhe auf einem „theoretischen Fundamente", und dies Fundament zu bauen, das allein sei die wissenschaftliche Aufgabe der Erkenntnistheorie. Dies Argument kann sich nur gegen den Begriff der normativen Disziplin und garnicht gegen den Begriff der reinen Wertwissenschaft richten. Im Gegenteil, das „Fundament" für Normen lässt sich nur von einer Wertwissenschaft legen. Aus Seinswissenschaften sind nie Normen abzuleiten, die eine mehr als bedingte, vom Willen bestimmter Individuen abhängige Geltung haben: technische Regeln gelten nur für den, der einen bestimmten Zweck will und einsieht, dass er auch die Mittel wollen muss. Das hat mit Logik garnichts zu tun. Gewiss setzt also jede normative Disziplin rein theoretische Ergebnisse voraus, die für sich nicht Norm- und Regelgebung sind, aber ebenso gewiss ist, dass die theoretischen Grundlagen einer normativen Disziplin Werte sind, und dass lediglich auf Grund der Geltung dieser Werte die Norm beanspruchen kann, das Denken zu regeln. Theoretisch und Wert sind, wie wir gesehen haben, eben gar keine Gegensätze. Jede „Theorie" und jede Erkenntnis ruht auf der Geltung von Werten, und diese theoretischen Werte hat die Erkenntnistheorie, gerade weil sie die Theorie der Theorie ist, als Werte zu behandeln. Die Normgebung folgt daraus dann eigentlich von selbst, und insofern kann man sie im Vergleich zur reinen Wertwissenschaft sekundär nennen. Wird das Sollen nur als die aus dem Wert abgeleitete Regel für das Urteilen verstanden, dann ist in der Tat das Wort Wert die bessere, ja die einzig richtige Bezeichnung für den Gegenstand der Erkenntnis.

Aber damit ist das letzte Wort in dieser Sache doch noch nicht gesprochen. Ist es, wenn wir auf das Ganze der Erkenntnistheorie blicken, wirklich nur ein Vorzug des zweiten Weges, dass er die Beziehung auf das wirkliche Erkennen ganz ignoriert? Das ist die letzte Frage, die wir noch beantworten müssen, um über das Verhältnis der beiden erkenntnistheoretischen Wege zu einander Klarheit zu gewinnen.

VII.

Transscendentallogik und Transscendentalpsychologie.

Zunächst könnte man ganz im Allgemeinen fragen, ob der Begriff eines transscendenten Wertes, der von jeder Beziehung auf einen Akt der Anerkennung oder auf ein Urteil, das zu ihm Stellung nimmt, frei ist, wirklich gebildet werden kann. Die Ausdrücke, die wir für das Nichtseiende haben, lassen diese Beziehung mehr oder weniger anklingen. Bei den Worten Wert, Sinn, Geltung tritt sie gewiss zurück. Ausdrücke wie Forderung, Norm, Regel heben sie mehr hervor, und ebenso enthält auch das Wort Sollen in der üblichen Bedeutung einen Imperativ, der sich an ein Subjekt richtet. Aber gerade dieses Wort hat auch einen grossen Vorzug, nämlich den, dass es den Gegensatz zum Sein unzweideutig macht, und deswegen habe ich es gewählt. Wir dürfen nie vergessen, dass die Erkenntnistheorie nur als die Wissenschaft von dem, was nicht ist, bestimmt werden darf. Unter Wert verstehen wir auch etwas, was Sollen nie bedeuten kann, nämlich eine wertvolle Wirklichkeit, ein „Gut", und diese Bedeutung muss sorgfältig von dem Begriff des Gegenstandes der Erkenntnis fern gehalten werden. Sonst geraten wir in eine platonisierende Wertmetaphysik. Und, auch wenn wir unter Wert nur ein Nichtseiendes verstehen wollen, so bleibt es andererseits doch zweifelhaft, ob wir beim Gebrauche des Wortes Wert das Hinschweifen zu einer ihm hingegebenen Subjektivität ganz vermeiden können, oder ob in dem Ausdruck „transscendenter Wert", wenn er verständlich sein soll, nicht vielmehr nur das Wort transscendent die Beziehung auf ein Subjekt ablehnt, das Wort Wert aber im Grunde genommen doch immer soviel wie Wert für ein Subjekt bedeutet, wobei dies Subjekt dann freilich nicht als Individuum, sondern als ein Subjekt überhaupt in Betracht kommt. Doch diese Frage würde sich nur durch näheres Eingehen auf den absichtlich bei Seite gelassenen Begriff des erkenntnistheoretischen Subjekts entscheiden lassen, und sie ist hier, wo wir das Verhältnis von transscendentalpsychologischem und transscendentallogischem Verfahren klar stellen wollen, nicht von Ausschlag gebender Wichtigkeit. Wir können uns auf das Verhältnis des Gegenstandes zu den wirklichen Akten der Erkenntnis beschränken.

Selbstverständlich bleibt es auch dabei wichtig, streng zwischen dem in sich ruhenden Wert einerseits und der ausdrücklich auf das wirkliche Erkennen bezogenen Norm oder Regel andererseits zu unterscheiden. Aber wenn wir eingesehen haben, dass Wert und Norm sich nur so unterscheiden, dann wird es doch, abgesehen von jenem Kampf gegen Missverständnisse des Begriffes der Wertwissenschaft, den wir angedeutet haben, schliesslich zu einer Frage von untergeordneter Bedeutung, ob wir den Gegenstand der Erkenntnis einen transscendenten Wert oder ein transscendentes Sollen nennen. Auch der Ausdruck transscendentes Sollen passt auf eine bloss abgeleitete Regel nicht. Dieser Begriff schliesst ebenfalls die vom Subjekt unabhängige Geltung ein und deckt sich insofern völlig mit dem Begriff des transscendenten Wertes. Das aber entscheidet, denn es kommt hier doch vor Allem darauf an, dass der Gegenstand einerseits nicht wirklich und andererseits transscendent ist. Ob wir da Wert oder Sollen sagen, scheint nebensächlich. Nicht nebensächlich ist dagegen etwas anderes, woraus Bedenken entstehen können, ob man gerade in der Erkenntnistheorie Wert und Forderung ganz auseinanderreissen darf. So lange man nämlich vom transscendenten Wert im allgemeinen redet, mag man an den Begriff einer Forderung garnicht denken. Handelt es sich dagegen um die Formulierung der transscendenten Werte im Einzelnen, so wird das schwer sein, und gerade deswegen brauchen wir nicht nur einen Ausdruck, der den Gegenstand der Erkenntnis in seinem „an sich“ bezeichnet, sondern auch einen, der genau denselben Gegenstand in seiner Beziehung auf das wirkliche Erkennen meint. So wird der Begriff des transscendenten Sollens für die Erkenntnistheorie unentbehrlich. An Beispielen lässt sich das leicht zeigen. Identität und Widerspruchslosigkeit sind, wie die Logik dartun kann, transscendente Werte. Sie gelten als Voraussetzungen des positiven Sinnes unbedingt und sind unter keinen Seinsbegriff zu bringen. Wie soll man aber einen „Satz der Identität“ und einen „Satz des zu vermeidenden Widerspruchs“ bilden, also logische „Gesetze“ aufstellen, ohne die logischen Werte auf das wirkliche Denken zu beziehen und ohne dabei dann auch den Begriff des Sollens zu verwenden? Es stehen uns zur Aufstellung von „Gesetzen“ nur zwei Formen zur Verfügung. Entweder wir sagen: es ist so, oder wir sagen: es soll so sein. Auch das Wort gelten ändert daran nichts, denn sobald

die Geltung auf das wirkliche Denken bezogen wird, gilt der Wert für dieses Denken, und „gelten für“ schliesst bereits Sollen ein. Ist nun etwa nur ein „dies ist so“ rein theoretisch und wissenschaftlich, und enthält jedes „dies soll so sein“ schon ein nichttheoretisches oder gar technisches Moment? So liegt die Sache nicht. Ein „rein theoretischer“ Satz in diesem engen Sinne wäre keine adäquate Formulierung für eine erkenntnistheoretische Einsicht. Die Logik giebt eben keine theoretische „Erkenntnis“ von der Art, wie die Seinswissenschaften sie geben, sondern sie deckt nur die Voraussetzungen aller Seinserkenntnis auf und darf daher nicht selbst die Form einer Seinserkenntnis annehmen. Rein „theoretische“ Formulierungen der Sätze der Identität und der Widerspruchslosigkeit würden wie alle Sätze von der Form: dies ist so, die Werte der Identität und der Widerspruchslosigkeit ja bereits voraussetzen, und deshalb können diese Formulierungen nicht klar zu Tage treten lassen, was von entscheidender Wichtigkeit ist, nämlich, dass es sich hier um wertwissenschaftliche Einsichten handelt, und dass an den wertwissenschaftlichen Sätzen, die diese Einsichten formulieren, auch in rein formaler Hinsicht schon ein ganz anderer transscendenter Sinn haftet, als an den seinswissenschaftlichen.

Also, um in unzweideutiger Weise zum Ausdruck zu bringen, dass Widerspruchslosigkeit und Identität theoretische Werte sind, haben wir nur die Formulierung, die man „praktisch“ nennen kann, und die eine Norm für das Denken aufstellt. Vor solchen „praktischen“ Sätzen braucht sich auch die Theorie der Theorie, also die am meisten theoretische von allen Wissenschaften nicht zu fürchten. Diese Art Entgegensetzung von „theoretisch“ und „praktisch“ ist überhaupt schief, sobald man die Erkenntnistheorie als Wertwissenschaft verstanden hat. Sie ist gewachsen auf einem Boden, auf dem das theoretische das gänzlich wertfreie Gebiet war und Alles, was sich auf Werte bezog, mit dem Ethischen in Zusammenhang gebracht wurde. Der Begriff des theoretischen Wertes, den wir nicht entbehren können, hebt die Voraussetzungen auf, unter denen diese schroffe Gegenüberstellung von theoretisch und praktisch im alten Sinne ihre Berechtigung besass. Gewiss müssen wir nach wie vor auf das Allerschärfste zwischen dem theoretischen Wert und dem im engeren Sinne praktischen oder ethischen Wert scheiden. Die Lehre vom „Primat der praktischen Vernunft“ darf nicht so verstanden werden, als ob das

Erkennen eine sittliche Tat sei, und noch weniger kann das praktische Verhalten den Primat vor dem transscendenten Sinn oder Wert haben, da der Sinn das logische prius jedes Seins, also auch jedes „Verhaltens“ ist. Deshalb lassen sich auch die theoretischen Werte nicht aus einem überindividuellen Willen ableiten. Der Wille ist als etwas Seiendes dem Sinn gegenüber logisch immer sekundär. Er „ist“ nur, wenn der Sinn des Satzes, dass er ist, transscendent gilt, ein unbedingter Wert ist. So ruht logisch das Sein jedes Willens auf dem Wert. Und auch überindividuell kann ein Wille, wenn darunter nicht eine gänzlich problematische metaphysische Wirklichkeit gemeint ist, nur insofern genannt werden, als er nicht bedingte, sondern unbedingte überindividuelle Werte will, so dass daher auch in dieser Hinsicht der transscendente Wert dem überindividuellen Willen logisch vorangeht. Es steht also gewiss der theoretische Wert vollends vor jedem sittlichen Willen, und man kann höchstens die wirkliche Erkenntnis von einem Willen zur Wahrheit abhängig machen, aber niemals den Wahrheitswert auf den Willen stützen. Doch das Alles darf uns nicht hindern, hervorzuheben, dass das Theoretische, insofern es Wert ist, zum Praktischen in der weitesten Bedeutung des Wortes gehört. Denn so allein wird klar, dass der alte Gegensatz von theoretisch und praktisch, auf Grund dessen das Theoretische den Primat vor allen Werten behauptete, verschwinden muss. Versteht man den Primat des Praktischen als den Primat des Wertes, dann bleibt er unanfechtbar, und erst nachdem man diesen Primat des Wertes festgestellt hat, kann man sich der selbstverständlich nicht minder wichtigen Aufgabe zuwenden, den Begriff des ethischen Wertes als eine besondere Art des Praktischen gegen den Begriff des Theoretischen als eine andere Art abzugrenzen und so jeder Wertvermischung vorzubeugen.

Doch die Beantwortung dieser Fragen reicht bereits über die Erkenntnistheorie hinaus und betrifft allgemeine „Weltanschauungsprobleme“. Hier haben wir es mit der Frage nach der Beziehung des transscendenten Wertes auf den wirklichen Akt des Erkennens nur insoweit zu tun, als sie mit dem Verhältnis von Transscendentallogik und Transscendentalpsychologie zusammenhängt, und wir müssen, um unsere Gedanken zum Abschluss zu bringen, endlich noch zeigen, warum die transscendentallogische Behandlung der Probleme innerhalb der Erkenntnistheorie für sich allein nicht genügt.

Sehen wir einmal ganz davon ab, ob der transscendente Wert ohne jede Beziehung auf den Akt des Erkennens gedacht werden kann, nehmen wir sogar an, es liessen sich die Ergebnisse der transscendentalen Logik auch anders als „normativ“ wirklich eindeutig und adäquat formulieren, achten wir also nur auf das Reich des transscendenten Sinnes und seine Formwerte, wie sie in sich ruhen, tritt nicht gerade dadurch ein Mangel dieser rein transscendentallogischen Betrachtungsweise am deutlichsten zu Tage? Es bleibt dann doch ganz unverständlich, welche Bedeutung die transscendenten Werte für das wirkliche Erkennen besitzen sollen. Wir haben einen Gegenstand, aber wir wissen nicht, wie dieser Gegenstand erkannt wird. Als reiner Wert ist das Transscendente von allem Erkennen durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt. Die Wahrheit thront dann in jenseitiger Hoheit. Der Sinn der wahren Sätze „gilt“ zeitlos, aber er gilt für Niemand. Wir können niemals an ihn heran, wir können keine Sätze bilden, an denen dieser Sinn haftet.

Vielleicht meint man, dass dies eine Schwierigkeit ist, um die sich die Erkenntnistheorie ebensowenig zu kümmern braucht, wie der Physiker danach fragt, auf welchem Wege er zu einer Erkenntnis der Farben kommt. Wir sagten ja früher: der Optiker ignoriert mit Recht den Umstand, dass er die Farben wahrnimmt, und dass sie ihm nur in der Wahrnehmung gegeben sind. Er hält sich allein an die „Sache“. Warum soll es die Erkenntnistheorie nicht ebenso machen und sich nur um die logischen Werte in ihrer Transscendenz kümmern? Der Vergleich passt jedoch nicht. Zunächst darf die Erkenntnistheorie sich überhaupt nicht auf den Gegenstand der Erkenntnis beschränken, sondern sie muss auch die Frage nach der Erkenntnis des Gegenstandes beantworten. Aber, auch abgesehen davon, sind die beiden Fragen überhaupt nur vorläufig von einander trennbar. Die Antwort auf die eine ist nur dann eine wirkliche Antwort, wenn sie implicite schon eine Antwort auf die andere enthält und umgekehrt. Ich kann nicht wissen, *was* der Gegenstand der Erkenntnis ist, wenn ich nicht auch weiss, *wie* ich diesen Gegenstand erkenne. Der Begriff des Gegenstandes der Erkenntnis verliert ohne den Begriff der Erkenntnis des Gegenstandes seinen Sinn. Das Transscendente wird erst zum „Gegenstande“, wenn es ein Gegenstand *für* das Erkennen ist, wenn es dem Denken so entgegensteht, dass dieses sich nach ihm richten kann. Deshalb muss die transscen-

dentale Logik sich auch dem Problem der Erkenntnis des Gegenstandes zuwenden.

Aber kann sie das? Sie hat, gewiss mit Recht, diese Frage vorläufig ignoriert und sich auf den Gegenstand beschränkt. Diese Beschränkung hat sie dann mit Notwendigkeit dazu geführt, von einem Gegenstande zu sprechen, zu dem das erkennende Subjekt gar keine Beziehungen mehr besitzt. Der erste Schritt auf diesem Wege bestand in der Abtrennung des psychischen Seins vom Sinn, des Denkaktes vom Gedanken. Darauf und nur darauf, dass diese Trennung vollzogen wurde, beruhte die Eigenart der Untersuchung, und alle ihre Vorzüge entstammten diesem radikalen Schnitt zwischen Wert und Wirklichkeit. Diese Vorzüge aber haben ihre Kehrseite. Es muss klar sein, dass eine Untersuchung, deren Nerv die Trennung bildet, ausser Stande ist, wieder eine Verbindung zwischen Gegenstand und Erkenntnis herzustellen. Und damit ist dies Verfahren als prinzipiell einseitig und unvollständig erwiesen. Damit ist seine Ergänzungsbedürftigkeit dargetan. Es müsste, um vollständig zu werden und ein System der Erkenntnistheorie zu geben, von den in sich ruhenden und transscendenten Werten einen Weg zurück zu dem psychischen Prozess des Erkennens finden, aber es hat sich selbst schon durch den ersten Schritt, der eine unüberbrückbare Kluft zwischen Sein und Wert herstellte, diesen Rückweg ein für allemal abgeschnitten. Will man auch das Problem der Erkenntnis des Gegenstandes lösen, so kann man nie rückwärts vom Gegenstand zur Erkenntnis, sondern nur vorwärts von der Erkenntnis zum Gegenstande schreiten. Damit aber werden wir wieder auf den ersten, transscendentalpsychologischen Weg hingewiesen. Wir können den Akt des Erkennens nicht dauernd ignorieren. Der erste Weg, der von ihm ausgeht, mag seine Mängel haben, aber er ist, wenn die Verbindung von Gegenstand und Erkenntnis hergestellt werden soll, doch nicht zu entbehren. Es ist vielleicht nicht der „erste“ Weg, aber als „zweiter“ Weg ist auch er notwendig.

Und schliesslich, sind seine Mängel wirklich so gross, dass dem transscendentalpsychologischen Verfahren wissenschaftliche Berechtigung abgesprochen werden muss? Ja, lassen sich diese Mängel nicht vielmehr gerade dadurch beseitigen, dass dies Verfahren mit dem rein logischen zusammengeht? Wir wollen diese Frage gesondert, zunächst für den Begriff der Evidenz und dann für den des Urteilsaktes zu beantworten versuchen.

Es bleibt natürlich dabei, dass eine psychologische Analyse des Evidenzgefühls uns niemals dessen transscendente Bedeutung erschliessen könnte. Aber wenn wir einmal vorausgesetzt haben, dass es irgend einen transscendenten Gegenstand giebt, und das muss jede Erkenntnistheorie tun, dann ist es nicht nur zulässig, sondern auch notwendig, nach dem Wahrheitskriterium zu fragen, um so die Erkenntnis des Gegenstandes zu verstehen. Gewiss, es lässt sich nicht weiter „erklären",wie eine Forderung auftreten kann, die einerseits an ein Gefühl gebunden ist und andererseits doch unabhängig von jedem Sein transscendent gelten soll. Aber daraus folgt garnicht, dass das Evidenzgefühl als Wahrheitskriterium zum Relativismus und zur Aufhebung des Erkenntnisbegriffes führt. Giebt es denn ein anderes Kriterium für die Wahrheit unserer Urteile als einen psychischen Zustand? So lange ein solches nicht-psychisches Kriterium nicht gefunden ist, muss es dabei bleiben, dass das „subjektive" Gefühl der Notwendigkeit eine „transsubjektive" Notwendigkeit verbürgt. Dafür eine „Erklärung" zu verlangen, hat keinen Sinn. Erklärungen, wie andere Wissenschaften sie geben, bewegen sich immer innerhalb des Seins und können nie das Verhältnis des Seins zum transscendenten Sinn betreffen. Die Erkenntnistheorie hat genug getan, wenn sie zeigt, dass die eigentümliche Doppelseitigkeit der Evidenz eine schlechthin unvermeidliche Annahme ist, weil jeder Versuch, diese Annahme zu bestreiten, sich für die Richtigkeit seiner Urteile doch auch auf irgend ein immanentes Wahrheitskriterium berufen müsste und daher immer schon das voraussetzen würde, was er bestreiten möchte, nämlich, dass ein psychischer Zustand transscendente Geltung verbürgt. Man kann natürlich bestreiten, dass die Evidenz, als psychischer Zustand betrachtet, ein Gefühl ist. Man kann auch das Wort Evidenz gänzlich vermeiden, ja, man mag schliesslich sogar sagen, es sei nicht richtig, dass das Erkennen immer Urteilen sei und daher der Urteilsnotwendigkeit bedürfe. Das Alles wird trotzdem an der entscheidenden Frage nicht das Geringste ändern, denn man wird doch nicht leugnen, dass das Erkennen, wenn es auch gewiss mehr als ein psychischer Prozess ist, zugleich doch immer auch ein psychischer Prozess ist, und dass in diesem psychischen Sein irgend etwas sich finden lassen muss, was das „mehr" verbürgt. Diese Voraussetzung kann schliesslich auch das transscendentallogische Verfahren nicht entbehren. Wir mögen von dem psychischen Akte des Denkens ab-

sehen und nur den davon unabhängigen Sinn ins Auge fassen, so haben wir es doch immer mit dem Sinn eines wahren Satzes zu tun, den man „verstehen“ kann, und das schliesst ebenfalls die Annahme ein, dass der die Wahrheit verstehende Mensch ein immanentes Kriterium dafür besitzt, ob an den Worten ein positiver transscendenter Sinn haftet. Sobald man dies aber zugegeben hat, legt man ebenfalls einem psychischen Zustand eine Bedeutung bei, die ihn zu mehr als einem bloss psychischen Zustand macht, man deutet in ihn einen Sinn hinein, den er als psychischer Zustand nicht hat. Man konstruiert also auch einen immanenten Sinn des Psychischen. Ist es überflüssig, dass die Transscendentalpsychologie diesen immanenten Sinn als unvermeidliche Voraussetzung jedes wirklichen Erkennens zum ausdrücklichen Bewusstsein bringt? Gewiss nicht. Die transscendentalpsychologische Lehre vom immanenten Sinn der Evidenz ist ein unentbehrliches Stück der Erkenntnistheorie, so weit diese von der Erkenntnis des Gegenstandes handelt.

Wenden wir uns nun zur transscendentalpsychologischen Analyse des Urteilsaktes, so ist auch sie gewiss nur dadurch möglich, dass wir das Urteil von vornherein zu seinem transscendenten Gegenstande in Beziehung setzen. Insofern also ruht dieses Verfahren auf einer petitio principii, und in dieser Hinsicht ist daher der zweite Weg vorzuziehen. Sieht man aber hiervon ab, so ergiebt sich, dass die transscendentalpsychologische Analyse des Urteilsaktes ebenfalls durchaus nicht überflüssig ist, sondern in der Erkenntnistheorie eine Lücke ausfüllt, die sich auf andere Weise nicht ausfüllen lässt. Man mag mit einer transscendentallogischen Überlegung die Erkenntnistheorie beginnen. Als ihr Ergebnis hat man dann den transscendenten Wert auf der einen, den immanenten psychischen Denkakt auf der anderen Seite. Aber, wie kommt das Sein zum Sinn, die Wirklichkeit zum Wert? Das können wir nur verstehen, wenn wir zwischen das Transscendente und das Immanente ein Mittelreich setzen dürfen, eben jenes Reich des immanenten Sinnes, von dem wir gesprochen haben, und dann bliebe es dabei: der Sinn jedes Urteilsaktes ist die Bejahung eines Sollens. Das darf gewiss nicht so verstanden werden, dass das Urteilen den Sinn eines ethischen Tuns erhält, wohl aber muss man das Erkennen seinem Sinne nach als ein „praktisches“ Verhalten in der weitesten Bedeutung des Wortes bezeichnen, als ein Stellungnehmen zu einem Werte, und das ist

wichtig, denn damit verliert das Erkennen im Ganzen unseres Lebens seine Ausnahmestellung. Es rückt dadurch in eine Linie mit dem ethischen und auch mit dem ästhetischen Verhalten, die ebenfalls ein solches Stellungnehmen bedeuten, wie sehr sie sich in anderer Hinsicht auch vom Erkennen unterscheiden mögen. Der transscendente Wert setzt sich für das Denken notwendig in ein Sollen um, das durch Bejahen anzuerkennen ist. Gewiss kann man sagen, dass erst dann, wenn dies Verhalten selbst dem Menschen zur „Pflicht" gemacht wird, man in das Gebiet des „Praktischen" komme, die Bejahung für sich dagegen ein rein theoretischer Akt sei. Aber dann nimmt man das Wort praktisch wieder in jener engeren Bedeutung, die es den anderen Arten des Stellungnehmens entgegensetzt. Hier handelt es sich nur darum, den Sinn des Erkennens so zu verstehen, dass er im Gegensatz zum passiven Schauen ein aktives Anerkennen von Werten ist. Und noch aus einem andern Grunde muss das Erkennen als „praktisch" bezeichnet und seine Verwandtschaft mit dem sittlichen Wollen hervorgehoben werden. In beiden Fällen gelten die Werte, zu denen Stellung genommen wird, „kategorisch", unbedingt. In beiden Fällen wird ein Wert allein um des Wertes willen anerkannt. In beiden Fällen ist die Anerkennung „autonom", also in der praktischen Bedeutung des Wortes „frei". Die Konstatierung dieser logischen Autonomie und Freiheit des Urteilsaktes, die selbstverständlich nichts mit Ursachlosigkeit zu tun hat, ist nicht nur für die allgemeinen Weltanschauungsfragen, sondern auch für die Erkenntnistheorie selbst von entscheidender Bedeutung. Denn nur durch die Aufzeigung dieses immanenten Erkenntnissinnes wird verständlich, wie allein das Denken sich den transscendenten Gegenstand zu eigen zu machen und zum Erkennen zu werden vermag. Mit dem Begriff der freien Anerkennung des Sollens um des Sollens, des Wertes um des Wertes willen baut die Transscendentalpsychologie die Brücke zwischen den beiden von der transscendentalen Logik getrennten Welten. Als praktisch „freie" Wesen und nur als solche bringen wir die Welt der transscendenten Werte in unseren Besitz. Das bedeutet die Lehre vom immanenten Sinn des Urteilsaktes, die die Transscendentalpsychologie uns giebt.

Wenn man ihre Aufgabe so versteht, so wird man ihrem Verfahren auch nicht mehr den Vorwurf der prinzipiellen Unklarheit und Zwiespältigkeit machen. Gewiss, sie hat es fortwährend

sowohl mit dem wirklichen Denkakte als auch dem transscendenten Gegenstande zu tun, indem sie beide aufeinander bezieht. Das kann man dann auch eine Zwiespältigkeit nennen, aber diese eigentümliche Betrachtungsweise hängt mit ihrer Vermittlerrolle notwendig zusammen, und wenn sie so als notwendig erkannt ist, dann ist sie auch gerechtfertigt. Dabei lässt sich nicht leugnen, dass es schwierig ist, für die Ergebnisse der Transscendentalpsychologie eindeutige Formulierungen zu finden, und dass etwas guter Wille dazu gehört, diese Untersuchungen nicht falsch zu verstehen, insbesondere nicht als Psychologismus oder als Metaphysik zu missdeuten. Autoren, die um jeden Preis „kritisieren" wollen, weil ihnen zum positiven Schaffen die Begabung fehlt, werden daher hier ein ergiebiges Feld für ihre Tätigkeit finden. Aber das darf gewiss nicht entscheidend sein, und wenn die Untersuchung auf das transscendente Sollen als eine unentbehrliche Annahme und ebenso auf den Unterschied von Sein und Sinn des Urteils mit Nachdruck hinweist, so müssten sich Missverständnisse wohl vermeiden lassen.

Trotzdem bestehen vielleicht noch Bedenken über den Wert der transscendentalpsychologischen Analyse, und zwar gerade in Bezug auf ihre Fähigkeit, zwischen der Welt der theoretischen Werte und den psychischen Erkenntnisakten eine Brücke zu schlagen. Man kann diesen Zweifel sehr radikal damit begründen, dass hier die Erkenntnistheorie auf ein Problem stösst, das sich überhaupt nicht lösen lässt. Sinn und Sein, Wert und Wirklichkeit, Transscendentes und Immanentes schliessen einander begrifflich aus. Über diesen Dualismus kommt daher keine Philosophie hinweg, auch durch den Begriff einer autonomen Wertanerkennung nicht. Wie die zwei Reiche zu einer Einheit werden, das können wir nie verstehen. Zwar, dass die Einheit besteht, ist nicht zu leugnen, denn alles Erkennen wäre ohne sie sinnlos, aber sie bleibt ewig ein Rätsel, ein Wunder, das jeder Erklärung spottet. Die Erkenntnistheorie muss sich daher darauf beschränken, ein System der transscendenten Werte aufzustellen, und sich im Übrigen mit dem Faktum der Erkenntnis begnügen. Wie das Transscendente immanent wird, danach darf sie gar nicht fragen.

Ist dies wirklich das letzte Wort? Es ist zuzugeben, dass wir hier auf den Punkt gestossen sind, der schon manchen Denker veranlasst hat, auf ein Begreifen der Welt zu verzichten, und entweder ganz zu resignieren, oder für das Überbegreifliche eine über-

rationale Erkenntnisfähigkeit anzunehmen, d. h. sich einer überwissenschaftlichen „Intuition“ anzuvertrauen. Die Notwendigkeit für einen solchen Verzicht aber besteht ebensowenig wie das Recht zu solchen Überschwenglichkeiten. Man verkennt, dass jenes Rätsel und Wunder lediglich dem Wesen unserer Reflektion sein Dasein verdankt und darum mit einem Einblick in das Wesen dieser Reflektion aufhören muss, ein Rätsel zu sein. Alles Begreifen macht ein Trennen des ursprünglich Verbundenen nötig. So entstehen aus den Einheiten die Zweiheiten, und die Begriffe können als verschiedene Begriffe natürlich nie zusammenfallen, sondern müssen immer getrennt bleiben. Aber weil zwei Begriffe nicht ein Begriff sind, dürfen wir doch nicht glauben, wir stünden vor einem Welträtsel. Trotzdem ist dieser Glaube weit verbreitet. Ein Beispiel aus einem andern Gebiet der Philosophie mag ihn verdeutlichen. Die Wissenschaft spaltet die unmittelbar gegebene Wirklichkeit, indem sie sie unter ein System rein quantitativer Begriffe bringt, und darauf den nicht quantifizierbaren Rest natürlich einem anderen Begriffssystem unterwerfen muss. Wir nennen dann das Quantifizierbare „physisch“, das nicht Quantifizierbare „psychisch“ und wundern uns nun, dass diese einander selbstverständlich ausschliessenden Begriffswelten nur dualistisch und nicht monistisch zu denken sind. Wir quälen uns dann vergeblich mit Begriffen, wie „psychophysische Kausalität“ und „psychophysischer Parallelismus“, um den Gegensatz der Begriffe zu überbrücken, also aus zwei Begriffen einen zu machen.[1])

Nicht genau ebenso, aber analog liegen die Verhältnisse bei dem Dualismus von Sein und Sinn. Er ist das notwendige Produkt jeder Reflektion über die Erkenntnis. Wir erkennen und werden dabei der Wahrheit inne. Da haben wir die Einheit von Sein und Sinn unmittelbar, da „erleben“ wir sie. Aber freilich, schon indem wir konstatieren, dass „wir“ „sie“ haben und erleben, müssen wir die unmittelbare Einheit zerstören und in einen wirklichen Erkenntnisakt und dessen nicht wirklichen Gegenstand spalten. Diese Scheidung ist mit der Bildung des Begriffes vom Erkennen notwendig verknüpft. Wir dürfen daher nicht einmal sagen, dass die Einheit ist, denn das wäre ja eine Erkenntnis der Einheit als Einheit, und die kann es nicht geben. Die Einheit

[1]) Vergl. meine Abhandlung: Psychophysische Kausalität und psychophyslogischer Parallelismus. 1900.

lässt sich nicht denken, sondern eben nur „erleben“, und schon indem wir sagen, dass wir sie erleben, zerstören wir sie. Denn wir benennen sie und bringen sie dadurch unter einen Begriff. Wir können von blosser „Einheit“ überhaupt garnicht sprechen, denn schon „Einheit“ fordert als ein Begriff die Mehrheit als Gegensatz. So ist es überall. Erkennen heisst scheiden, und insofern ist es also dem Denken in der Tat unmöglich, die beiden Welten von Sein und Sinn wieder zu vereinigen. Wir können selbstverständlich nicht als Einheit denken, was wir als Zweiheit denken müssen, um es überhaupt denken zu können. Insofern ist aller „Monismus“ und alle „Identitätsphilosophie“ ein Irrweg, auch in der Erkenntnistheorie.

Aber für den, der dies eingesehen hat, ist die Einheit der beiden getrennten Welten in dieser Hinsicht dann auch kein Rätsel oder Wunder mehr, kein Problem, das der Lösung bedürfte, und auf dessen Lösung man verzichten könnte. Die Einheit ist das Ursprüngliche, wir könnten sagen, das Bekannteste, wenn nicht schon das „Kennen“ aus der Einheit eine Zweiheit machte, und wir deshalb nicht alles Reden über sie vermeiden müssten. Es genügt, zu sagen, dass sie allerdings unbegreiflich ist, aber nicht als das Überbegreifliche, sondern als das Vorbegriffliche.

Doch was hat das mit der Vermittlerrolle der Transscendentalpsychologie zu tun? Das beweist doch Alles nur, dass auch sie keine Brücke zwischen den beiden einmal getrennten Welten schlagen kann. Oder bleibt sie etwa bei der Einheit von Sein und Sinn stehen? Das ist natürlich unmöglich. Auch sie trennt, aber sie steht mit ihrem Begriff des immanenten Sinnes, den der Urteilsakt hat, in der Tat der Einheit von Immanentem und Transscendentem doch *näher* als die reine Logik. Sie nimmt das Minimum von Trennung vor, indem sie den Gedanken *im* Denkakt, den Sinn *im* Urteil, den Wert *in* der Wirklichkeit sucht. Gewiss, indem sie das Erkennen auf seinen transscendenten Gegenstand bezieht, muss sie zugleich Wert und Sein auseinanderhalten, aber sie hebt am Urteil gewissermassen nur die „Seite“ hervor, die dem transscendenten Wert zugekehrt ist, den Akt der Anerkennung, der den Wert bejaht und ihn dadurch sich zu eigen macht, und sie bildet so im Begriff des immanenten Sinnes das denkbar vollkommenste Äquivalent für den Begriff des Vorbegrifflichen

oder der ursprünglichen Einheit, die für uns nie volle Einheit bleiben kann.

Jedenfalls, der Begriff des immanenten Urteilssinnes ist für den Begriff des wirklichen Erkennens ebenso unentbehrlich wie der der Evidenz, und es muss schliesslich auch diese transscendentalpsychologische Betrachtung im Grunde genommen doch wohl von der reinen Logik ebenfalls vollzogen sein, ehe sie Sinn und Sein so vollständig von einander zu trennen vermag, dass sie den Akt des Erkennens gänzlich ignorieren und ihre Aufmerksamkeit nur dem unwirklichen Sinne zuwenden kann. Ohne das Verstehen, durch das der transscendente Sinn erfasst und in ein psychisches Sein eingeschlossen wird, kann sie das Material ihrer Untersuchung nicht gewinnen, so schnell sie dann auch diesen Akt des Verstehens bei Seite schieben mag. Über das Wesen dieses Verstehens aber muss die Erkenntnistheorie sich doch auf jeden Fall Rechenschaft geben. Ein ganz klein wenig Transscendentalpsychologie treibt also auch die reine Logik, sogar ehe das ihr eigentümliche Verfahren einsetzt.

Und das ist durchaus noch nicht Alles. Mögen die transscendentalpsychologischen Überlegungen in den grundlegenden Gedanken am Anfang der reinen Logik nur eine unwesentliche Rolle spielen, so wird das ganz anders, sobald die Erkenntnistheorie sich ihren besonderen Problemen zuwendet. Gewiss wird sie stets den logischen Wertgehalt „rein“ herausarbeiten müssen, aber auf dem Wege, der dahin führt, kann sie den wirklichen Akt des Erkennens nicht ignorieren. Nicht alle Denkformen sind verankert in transscendenten Werten, und schon um das zeitlos Gültige von dem bloss psychischen Denken zu scheiden, muss man überall an den wirklichen Denkakt anknüpfen. Ja, auch das genügt nicht. Das zeitlos Gültige kann überhaupt nur an zeitlichen Gebilden gefunden werden, und der sprachlich formulierte Satz reicht dazu nicht aus, wenn wir nicht nur von seinem Sinne überhaupt als dem allgemeinsten transscendenten Werte, sondern auch von der Gliederung und den Bestandteilen dieses Sinnes etwas wissen wollen. Sobald das in Frage kommt, müssen wir uns sogar hüten, nur den Satz zu beachten, sonst geraten wir in eine bedenkliche Abhängigkeit von den logisch zum Teil ganz unwesentlichen Formen der Sprache. Die Mannigfaltigkeit, die im logischen Sinn zu jener Sinneseinheit zusammengeschlossen ist, von der wir gesprochen haben, lässt sich nur an den wirklichen

Denkakten zum Bewusstsein bringen. Wenn wir z. B. sagen, dass der Satz etwas von etwas aussagt, und so „Subjekt“ und „Prädikat“ scheiden, so ist die „Aussage“, auch abgesehen von ihrem Sinn, schon mehr als ein Satz. Sie ist ein psychischer Vorgang, den die Erkenntnistheorie beachten muss. Ebenso kann sie den Begriff des Widerspruchs nicht ohne „ja“ und „nein“ bilden, und für diese Begriffe muss sie ebenfalls an den immanenten Sinn des Urteils als den einer Anerkennung oder Verwerfung anknüpfen. Doch es hat keinen Zweck, Beispiele zu häufen. Das Gesagte schon zeigt: ohne Berücksichtigung des wirklichen Erkennens würde die transscendentale Logik zum Teil recht leer bleiben. Für die Behandlung ihrer speziellen Probleme kann sie Material nur durch eine Analyse der Denkakte gewinnen. Diese Analyse aber darf nicht rein psychologisch und auch nicht „phänomenologisch“ sein, denn eine reine Seinswissenschaft besässe kein Prinzip der Auswahl, das die in den Denkakten für die Logik wesentlichen Bestandteile von den unwesentlichen zu trennen vermöchte. Zur Feststellung des logischen Wesens des Denkens ist die transscendentalpsychologische Betrachtung unentbehrlich: nur sie, die mit ihrer „petitio principii“ das wirkliche Erkennen von vorneherein auf den Wahrheitswert bezieht, liefert den wesentlichen Stoff, an dem die verschiedenen transscendenten Werte allein zum Bewusstsein zu bringen sind. Um diese petitio principii kommt die Erkenntnistheorie auf keinen Fall herum. Sie setzt, wie jede Wissenschaft, die Wahrheit überhaupt voraus, gleichviel ob sie transscendentalpsychologisch oder transscendentallogisch verfährt.

Damit ist das allgemeine Prinzip klargestellt. Wir wollen für keinen der beiden Wege als den allein berechtigten Partei ergreifen und am wenigsten die grossen Vorzüge der transscendentallogischen Methode leugnen. Man soll den unpsychologischen Weg gehen, so weit es irgend möglich ist, und so lange man auf ihm vorwärts kommt. Doch soll man ausser der systematischen Notwendigkeit einer Ergänzung durch die Transscendentalpsychologie auch noch etwas Anderes nicht übersehen. Weitaus das Meiste, was die Erkenntnistheorie bisher geleistet hat, ist auf dem transscendentalpsychologischen Wege gefunden worden. Ja, ohne den Versuch, mit Hülfe einer Analyse des wirklichen Erkennens aus den psychischen Prozessen die transscendenten Werte, die ihnen Gegenständlichkeit verleihen, heraus-

zuarbeiten, und die Beziehung des Denkens auf den Gegenstand in einer „Regel“ zu finden, der das Denken unterworfen ist, besässen wir wohl keine moderne Erkenntnistheorie: Kants Verfahren ist im Wesentlichen transscendentalpsychologisch. Es ist daher allerdings sowohl psychologistischen als auch metaphysischen Missdeutungen verfallen, und das stellt uns die Aufgabe, den transscendentallogischen Gehalt gerade bei Kant erst in seiner Reinheit herauszuarbeiten. Insofern kann man dann auch sagen, dass die Transscendentalpsychologie grösstenteils nur zum „Buchstaben“ und nicht zum „Geist“ der Kantischen Philosophie gehört. Doch auch vieles von dem Besten, dass unsere Zeit hervorgebracht hat, haben Männer geleistet, die im bewussten Zusammenhange mit der Kantischen Transscendentalpsychologie stehen, und so giebt sich auch heute noch ungemein Wertvolles in transscendentalpsychologischem Gewande. Freilich, auch unabhängig von Kant sind wichtige Gedanken gerade für eine „reine“ Logik entstanden. Bolzanos Lehre vom „Satz an sich“ enthält, soviel man im Einzelnen an ihr aussetzen mag, einen unverlierbaren Kern, und Husserl hat auf diesem Boden in interessanter Weise weitergebaut. Nur zeigt andererseits gerade Husserl, dass auch die „reine“ Logik durchaus noch nicht zu einer definitiven Abgrenzung gegen die Psychologie gekommen ist. Der Begriff seiner „Phänomenologie“ enthält noch schwere Probleme, und wenn Husserl sagt, auch Transscendentalpsychologie ist Psychologie, so wird man hinzufügen dürfen, auch Phänomenologie ist Transscendentalpsychologie und kann nur als solche, d. h. durch logische Wertbeziehung, etwas leisten. Abgesehen davon fehlt den von Bolzano ausgehenden Gedanken der Begriff des theoretischen Wertes. Bolzano weiss, dass die Wahrheit nichts Wirkliches ist. Aber bei dieser negativen Einsicht hat es doch im Prinzip, abgesehen von der Fülle des Details, sein Bewenden, und die notwendige positive Ergänzung sucht man auch bei Bolzanos Nachfolgern vergeblich. Was jenes Nichtwirkliche ist, diese gerade für den Begriff der reinen Logik entscheidende Einsicht, ist eben aus Kants Transscendentalpsychologie erwachsen.

So zeigt auch ein Blick auf die geschichtliche Gestaltung der früheren und der heutigen Erkenntnistheorie, dass man nicht für das eine oder für das andere Verfahren Partei ergreifen kann, wenn man alles Wertvolle festhalten will, was bis jetzt erarbeitet

ist, sondern dass man von beiden Seiten lernen muss. Die Transscendentalpsychologie kann von der reinen Logik lernen, wie man sich in der Erkenntnistheorie vor Psychologismus und Metaphysik zu hüten hat. Die reine Logik aber kann gerade durch ein Studium der transscendentalpsychologischen Untersuchungen sich zum Bewusstsein bringen, dass das überempirische Reich des Logischen oder die Sphäre des theoretisch „Idealen" im Gegensatz zum Realen nur als eine Welt der theoretischen Werte zu verstehen ist, dass deshalb die Erkenntnistheorie eine „Kritik der Vernunft" sein muss, d. h. eine Wissenschaft, die nicht nach dem Sein, sondern nach dem Sinn, nicht nach dem Tatsächlichen, sondern nach der Geltung, nicht nach der Wirklichkeit, sondern nach den Werten fragt, also kurz, um mit Kant zu reden, keine quaestio facti, sondern eine quaestio iuris stellt.

Ewalds kritische Untersuchung zu Kant und Avenarius.[1]

Von Alois Höfler in Wien.

Ewald, Dr. Oskar. Kants Methodologie in ihren Grundzügen. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung. 119 S. Berlin, Hofmann, 1906.

— — Richard Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus. Eine erkenntniskritische Untersuchung über das Verhältnis von Wert und Wirklichkeit. 177 S. Ebenda 1905.[2])

Im Vorwort zu „Kants Methodologie" sagt der Verfasser: „Meine philosophischen Schriften »Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen« und »Richard Avenarius als Begründer des Em-

[1]) Anm. d. Red. Wir bringen nachstehende Anzeige mit Rücksicht auf die darin behandelten grundsätzlichen Fragen als Artikel.

[2]) Die beiden angeführten Schriften wurden mir Anfang 1907 von der Redaktion der Kantstudien zur Berichterstattung zugewiesen und die nachfolgende Anzeige war im April 1907 in der Hauptsache druckfertig. Ich behielt sie aber damals zurück, damit sie womöglich gleichzeitig mit meiner Abhandlung „Die unabhängigen Realitäten" (die dann Ende 1907 in den KSt. XII. S. 361—392 erschienen ist) veröffentlicht werde. Inzwischen war aber Ewalds weitere Schrift „Kants kritischer Idealismus als Grundlegung von Erkenntnistheorie und Ethik" in Aussicht gestellt worden. Diese ist dann Anfang 1908 erschienen. Nicht nur dieser litterarische Grund, sondern auch, weil Dr. Ewald sich in diesen Tagen an unserer Universität habilitiert hat, liessen mich die Anzeige bis jetzt zurückbehalten. Ich habe ihren Wortlaut vor der Drucklegung nur an wenigen Stellen mit Beziehung auf jenen 4. Band der „Tetralogie" geändert — dagegen absichtlich sogar an denjenigen Stellen nicht geändert, wo Wünsche nach einer Fortsetzung der im methodologischen 3. Band angeregten Untersuchungen ausgesprochen worden waren, die nun durch den 4. erfüllt sind. Es entspricht dies auch dem Wunsch des Verfassers selbst, dass nicht über dem 4. Band die drei früheren vergessen werden; er sagt nämlich im Vorwort zum 4. Band (nach einem Rückblick auf das Nietzsche- und das Avenarius-Buch): „Daher empfahl es sich, die Behandlung des methodologischen Teiles in eine eigene, übersichtliche Untersuchung aufzunehmen, die das prinzipielle Verhältnis von Transscendentalismus, Metaphysik und Psychologismus klärte und damit die Vorfragen der kritischen Philosophie beantworten half. Das anfänglich auf drei Bücher angelegte Unternehmen ist dermassen zu einer Tetralogie angewachsen."

piriokritizismus« hatten gegen den Relativismus Stellung genommen, jene auf ethischem, diese auf erkenntnistheoretischem Gebiet.“ Auch Avenarius mache „insgeheim ein Anlehen bei der reinen, der transscendentalen Logik“. Der Verfasser will also die drei Schriften (das Nietzsche-Buch, 141 S., in demselben Verlag 1903 erschienen) als eine Einheit betrachtet wissen.

Dass ich das zuletzt erschienene Kant-Buch an erster Stelle und am ausführlichsten bespreche, hat nicht nur den äusseren Grund, dass es diese Kantstudien am unmittelbarsten angeht, sondern auch den inneren, dass es das positive Ziel aufzeigt, dem der Verfasser zustrebt und das er allerdings auch in diesem jüngsten der drei Bücher noch nicht wirklich erreicht haben will. Er sagt nämlich am Schluss des Vorworts: „So erweist sich die vorliegende Schrift als ein Traktat über die Methoden, die im Kantischen Kritizismus verhüllt liegen, nicht aber als definitiver Ausbau einer Methode, da dies wegen der historischen Bezugnahme auf Kant, dem die methodologische Frage selber nicht zu voller Klarheit gediehen war, nicht im Rahmen der Disposition gelegen sein durfte.“

Der Verfasser deutet an verschiedenen Stellen an, dass es ihm nicht in erster Linie um den historischen Kant, sondern um die von ihm angeregten und nicht eindeutig gelösten Probleme selbst zu tun sei. Deshalb wird es auch dem Referenten gestattet sein, mit der Anzeige als solcher einige Bemerkungen zu verbinden, durch die das Problem selbst — der gerechte Ausgleich zwischen Psychologie (nicht zu verwechseln mit „Psychologismus“, dem „Zuviel an Psychologie“) und Antipsychologismus — vielleicht wieder um ein Kleines gefördert werden kann. Denn es ist kein erwünschter Zustand, wenn vor lauter Zuspitzungen des Antipsychologismus der einigermassen Fernerstehende, z. B. der mathematische Physiker, von dem doch auch in diesem Buche so viel die Rede ist, den Eindruck bekommen muss oder auch nur kann, jene Spitze sei eigentlich doch nur ein toter Punkt, auf den die Erkenntnistheorie geraten ist und den sie nun seit mehr als einem Jahrzehnt umkreist, ohne einen merklichen Fortschritt — sogar auch in der erwählten „reinen Logik“ selber — aufweisen zu können.

Solange der Kampf des Antipsychologismus gegen die Psychologie sozusagen um seiner selbst willen, aus reiner Freude an dem reinen Begriff des „Reinen“ betrieben wird, geht er freilich

die Nichtkombatanten überhaupt nichts an. Nun sagt aber der Verf. im I. Abschnitt „Erkenntnistheoretischer Charakter der modernen Philosophie“: „Nicht bloss unsere Philosophie, sondern auch die wissenschaftliche Forschung trägt zur Zeit ein erkenntnistheoretisches Gepräge“. Tut da die Philosophie (die ja hoffentlich nicht für immer ausserhalb der „wissenschaftlichen Forschung“ stehen soll) gut daran, auch nur die Fernerstehenden an den Gegensatz zwischen der „dürren Heide“ und der „schönen grünen Weide“ zu erinnern?

Der Schein einer gewollten Unfruchtbarkeit erkenntnistheoretischer Forschung liesse sich ohne jedes Opfer an Strenge vermeiden, wenn die Verkünder der reinen Logik endlich darauf verzichten wollten, das Positive ihres erwählten Forschungsgegenstandes mit irgendwelcher wirklichen oder auch nur scheinbaren Herabsetzung der psychologischen Forschung zu verquicken. Das Warnen vor „Psychologismus“ als einem „Zuviel an Psychologie“, als „Psychologie am unrechten Ort“, war ja in der Tat eine Zeitlang nötig. Ein selbständiger Zweck aber kann solches Warnen so wenig sein wie irgend eine andere Negation. Ein positives Ziel hat vielmehr nur eine ganze, umfassende Erkenntnistheorie. Warum sollten da in der Methode der Erkenntnistheorie nicht mehrere Komponenten, eine psychologische Komponente, eine „transscendentale“ Komponente (vielleicht auch eine „biologische“ u. s. w.) friedlich nebeneinander und zur Erreichung jenes gemeinsamen Zieles sich in die Hände arbeiten? Wird es in einer umfassenden Lehre vom Erkennen wesentlich anders zugehen dürfen und müssen, als z. B. in der physikalischen Naturlehre, wo wir bis herunter in die speziellsten Aufgaben (z. B. zur Bestimmung des mechanischen Wärmeäquivalents, der spezifischen Wärmen u. dgl. m.) die mannigfaltigsten Methoden nebeneinander zur Anwendung gebracht sehen? Oder ist es der mathematischen, sogen. theoretischen Physik jemals eingefallen, der Experimentalphysik ein feindseliges Gesicht zu zeigen? Wozu also, um den Kantischen Gedanken einer Transscendentalphilosophie so rein herauszuarbeiten, wie er es verdient, immer wieder gegen die Psychologie einen geringschätzigen Ton anschlagen?

Indem wir eine solche Warnung, also doch wieder eine Negation, der Anzeige dieses Buches vorausschicken, soll ihm selber keineswegs Parteilichkeit gegen die Psychologie vorgeworfen

werden; hat doch der Verf. anderwärts[1]) seine lebhafte Schätzung für psychologische Forschung als solche ausdrücklich genug bekundet. Sondern unser Rat sei nur deshalb gerade bei dieser Gelegenheit ausgesprochen, weil die Endergebnisse des Buches nahe genug heranführen an eine Erkenntnistheorie, „die dem wahren Geiste des Transscendentalismus gerecht wird" (S. 114), dass es sich auch den blossen Schein hätte ersparen können, gegen die Beiträge einer vorurteilslosen Psychologie zu einer umfassenden Erkenntnistheorie irgendwie ungerecht zu werden.

Das wirksamste Mittel, den Transscendentalisten die ungerechte Abneigung gegen die Psychologie abzugewöhnen, wird sein, dass man ihnen in allem Positiven sogleich von Anfang recht giebt. Deshalb sei der Berichterstattung über das vorliegende Buch auch noch das zweite ὕστερον πρότερον gestattet, dass sie mit dem letzten (X.) Abschnitt „Der Transscendentalismus der reinen Logik" beginnt, von den auch hier noch gegen den Psychologismus eingestreuten Negationen nur soviele aufnehmend, als sich aus den Zitaten nicht wohl ausscheiden lassen.

„Das eigentliche Prinzip dieser reinen Logik" wird so formuliert (S. 105): „Sie will eine Wertlehre im strengsten Sinne sein, will sich aller Fragen entäussern, die bloss auf das Tatsächliche der Dinge sich beziehen, um lediglich jene zu diskutieren, die deren Bedeutung berücksichtigen. Sie bemüht sich somit nicht um den Ursprung,[2]) sondern um den Sinn der Kategorien.

---

[1]) So namentlich in dem Vortrag „Philosophische Grundlegung der modernen Psychologie". [Wissensch. Beilage zum XIX. Jahresbericht (1906) der Philosophischen Gesellschaft a. d. Universität Wien. — Leipzig 1906, Johann Ambrosius Barth.]

[2]) Ist dies eine absichtliche oder unabsichtliche Ablehnung des Nachdruckes, mit dem Cohen [Logik der reinen Erkenntnis, S. 28 ff.] immer wieder „die Logik des Urprungs" urgiert? Freilich ist aus diesem Titel allein noch nicht zu entnehmen: wessen Ursprung? Jedenfalls nicht nur der der Kategorien; sondern, soweit man aus den manchmal dunklen Worten eine letzte Absicht erschliesen kann, geht diese unmittelbar anf den „Ursprung des Seins" und will diesen selbst wieder einfach im Denken finden, getreu der idealistischen Grundüberzeugung. Wer sich aber einmal so über das methodologische Verhältnis des πρότερον πρὸς ἡμᾶς und des πρότερον τῇ φύσει, das parallel geht mit dem von „Beschreiben" und „Erklären", hinweggesetzt hat, dürfte eigentlich auch einer neugierigen Frage nach dem Ursprung des Denkens nicht aus dem Wege gehen und müsste darauf gefasst sein, gerade diesen Ursprung doch wieder in irgend einem Sein zu entdecken. Begnügen wir uns aber einmal mit so hohen

Sie überlässt die genetischen, psychologischen Fragen jenen Disziplinen, deren Aufgabe es ist, die Naturgesetze des Seelischen zu finden, nicht aber die immanenten Gesetze des Denkens.“ Hier reizt allerdings das letzte Wort nicht erst den Psychologisten, sondern wohl jeden harmlosen Psychologen und Logiker zu der Gegenfrage, ob es denn ein „Denken“ gebe oder ob auch nur eines denkbar sei, das, wie immer „rein“, nicht doch auch in den Interessenkreis der Psychologie fällt. Aber lassen wir für jetzt den Einwand, und geben wir das Positive der Bestimmung zu, dass es sehr wohl einen „Sinn der Kategorien“ gebe, der unabhängig ist von deren „Ursprung“. Weiter: „Die obersten Denkgesetze, die noch keine Erkenntnis garantieren, bilden ein in sich geschlossenes System, dessen Bedeutung und Wert bloss in ihm selbst begründet ist.“ Hier fassen nur die Worte „noch keine Erkenntnis garantieren“ den Begriff „Erkenntnis“ willkürlich eng; denn warum sollte nicht z. B. der Satz des Widerspruches selbst eine Erkenntnis heissen? Und war es nicht eine Erkenntnis, dass gerade er ἡ βεβαιοτάτη τῶν ἀρχῶν? Aber man versteht, was gemeint ist, und so kann man auch unter Umständen eine künstliche Verengung der Begriffe mitmachen und hiermit auch die folgenden Sätze zugeben: „Diese formale Souveränität eignet bloss dem analytischen Bewusstsein, dem Denken als solchen, das noch keinerlei Erkenntniswerte schafft. Erst im synthetischen, produktiven Bewusstsein wird der reine logische Apriorismus, dem hier die gigantische Aufgabe zugemutet wird, der Welt der Erfahrung ihre Gesetze vorzuschreiben, zum Problem.

Abstraktionen und Konstruktionen, so droht schliesslich bei solcher immer noch weiter zurückgehender Gründlichkeit ein blosses Wortspiel, wie die Umkehrung jener Forderung einer „Logik des Ursprungs“ in die Frage nach dem Ursprung der Logik. — Rettung aus solchem Tiefsinn gewährt in der Tat nur die Rückkehr zu der sehr viel schlichteren Frage nach dem „Sinne“, der „Beschreibung“ der Kategorien oder wie man die letzten „logischen Werte“ sonst nennen will. Erst nach solchen „Beschreiben“ womöglich noch ein „Erklären“, auch hier in der Logik wie in jeder anderen Wissenschaft. Den „Ursprung“ dieses πρότερον-ὕστερον zu begreifen, bedarf dann keines abgründigen Tiefsinns. Zeigt sich ja doch heute schon, dass die Mode des „Nur-Beschreibens“ nach kaum $1^1/_2$ Jahrzehnte langer Tyrannis für den gesunden Sinn der Erkenntnispraktiker schon wieder ihren Reiz verloren hat — was ihnen die Erkenntnistheoretiker hoffentlich bald wieder werden nachfühlen und — nachdenken können.

Und mit diesem Problem, seinen inneren Hemmungen und Widersprüchen haben wir uns hier auseinanderzusetzen."

Die angekündigte Auseinandersetzung unterscheidet lichtvoll die verschiedenen Methoden der „Kritik d. r. V." als der synthetisch progressiven, die der „Prolegomena" als der analytisch regressiven; so wenigstens der Absicht nach, welche Kant freilich nicht strenge festhielt und durchführte. Ferner bezeichnet es der Verf. (S. 107) als „einseitig, wenn Cohen zum einzigen Orientierungspunkte der transscendentalen Philosophie die Beziehung auf das Problem der mathematischen Physik erhebt". Vielmehr sei es „nicht bloss noch unmittelbar die äussere, mathematisch-physikalische Erfahrung, die zu deduzieren ist, sondern die allgemeine Erfahrung, von der diese ein Teil ist" . . . Der andere Teil der allgemeinen Erfahrung ist die innere Erfahrung, eine dritte Erfahrungsmöglichkeit ist uns nicht gegeben, da [?] wir andere Orientierungssysteme als Raum und Zeit in unserem Bewusstsein nicht finden. Bleibt hier allerdings letzterer Beweis fragwürdig, da es ja die vorgängige Parallelisierung von Raum und Zeit bekanntlich selber ist, so kann man immerhin für die Ausschliessung einer „dritten Erfahrungsmöglichkeit" dankbar sein. Nur wird das „nicht gegeben" je eines Dritten, neben Raum und Zeit, wie neben Physisch und Psychisch, sich eben letztlich doch auf die Erfahrung, auf schlichte, nicht erst deduzierte Erfahrung, berufen müssen. Auf eine grundsätzliche Differenz gegen Cohen steuern die nächsten Sätze los: „Mithin kann dreierlei deduziert werden: die Erfahrung überhaupt, die äussere Erfahrung, die innere Erfahrung. Zwischen diesen drei grossen Möglichkeiten darf der kritische Verstand wählend einhergehen." Diese Worte wollen weder verstanden sein als eine Koordinierung der „Erfahrung überhaupt" mit der äusseren und inneren (welche beide doch oben richtig die „Teile" der „allgemeinen Erfahrung" genannt werden), noch bleibt dem Verstand zu „wählen", wenn nun einmal die Aufgabe selbst durch das *genus* „Erfahrung" und nicht durch die *differentiae* „äussere" oder „innere" vorgezeichnet ist. „Kant selber hat seinem Programm gemäss in der „Kritik" die Grundlegung der universalen Erfahrungseinheit im Auge gehabt", und zwar sollte „aus der transscendentalen Apperzeption die allgemeine Erfahrung in ihren konstitutiven Begriffswerten deduziert werden". „Als höchstes Datum der Deduktion ist im Grunde bloss die objektive, transscendentale Bewusstseinseinheit in ihrer

Beziehung auf die reine Anschauung gegeben. . . . Es wird das Problem der Probleme bleiben, inwiefern aus der transscendentalen Apperzeption Erkenntnisse entspringen, die, wenngleich formaler Natur, dennoch das Begriffsgerüst konkreter Disziplinen abgeben" (S. 110). Während nach dieser Formulierung das Problem als vom Verf. gut geheissen erscheint, sagt er alsbald: „Ein Kantforscher vom Range Cohens verneint die Möglichkeit einer derartigen Deduktion überhaupt" (S. 111). „Da ... eine progressive Ableitung aus der transscendentalen Apperzeptionseinheit jedweder Bemühung spottet oder zu haltlosen Phantasmen führt, so scheinen wir uns an der regressiven Methode der „Prolegomena" orientieren zu müssen" (S. 112). Hierzu ist zu bemerken, dass ein solches Umkehren des Weges nur sozusagen didaktische Bedeutung haben, aber keine andersartigen Ergebnisse liefern kann und auch bei Kant nicht geliefert hat. In der Tat lehnt der Verf. auch das so zu erreichende Ziel ab als einen „Übergang vom Erkenntnisproblem zum Wahrnehmungsproblem" (wozu Referent wieder bemerkt, dass füglich das Wahrnehmen dem Erkennen nicht bei-, sondern ein- und also untergeordnet ist; doch haben wir auf die vom Verf. behauptete „Divergenz zwischen Wahrnehmung und Erkenntnis" [S. 114] noch zurückzukommen). — Seine endgiltige Deutung des von Kant „Gewählten" und Erreichten spricht der Verf. so aus (S. 113, 114): „Die dritte methodische Möglichkeit, die weit eher dem wahren Geiste des Transscendentalismus gerecht wird, ist die finale, die teleologische Methode. Sie geht weder von einer transscendentalen Bewusstseinseinheit aus, von der sich nichts ableiten lässt, noch von der groben Gegenständlichkeit, der Wahrnehmung, sondern von einem Ideal, zu dem die logischen Bedingungen gesucht werden sollen. Dieses Ideal ist der abstrakte Begriff einer Natur überhaupt, oder, fasst man es enger, der abstrakte Grundbau der mathematischen Physik. Beide nämlich sind nicht gegeben, wie die Wahrnehmung gegeben ist, als unmittelbare Wirklichkeit, sie sind nicht gegeben, wie die reine Apperzeption gegeben ist, als mittelbare Voraussetzung, sondern sie sind gegeben, bloss sofern nach ihnen gefahndet wird, sind gegeben als ein logisches Postulat, als ideale Forderung. Aus diesem idealen Begriff werden die immanenten Bedingungen desselben deduziert. Damit Natur überhaupt möglich sei, muss es z. B. ein striktes Gesetz der Kausalität, muss es ein striktes Gesetz der Substanzialität geben, an dem die Phänomena sich zu

rationalen Einheiten verknüpfen. Hier erscheint das Erkenntnisproblem auf den eigenen Boden gestellt“ (S. 114).

In diesen Sätzen haben wir also das positive Erträgnis des ganzen Buches zu erblicken und nichts weist darauf hin, dass, was der Verf. hier als den eigentlichen Sinn von Kants Methodologie ansieht, nicht auch nach seinem eigenen Sinn sei. Es ist auch völlig nach dem des Referenten, soweit es die positive Formulierung einer der Aufgaben der ihrem natürlichen Gegenstand, der gesamten „Erkenntnispraxis“, gerecht werdenden und sie unparteiisch umfassenden Erkenntnistheorie ist und sein will. Wird man aber, gleichviel ob auf Kant eingeschworen oder nicht, zugeben dürfen, dass sich in einer solchen letzten Spitze einer der erkenntnistheoretischen Methoden die Erkenntnistheorie selbst, ihr ganzer Gegenstand und ihre ganze Aufgabe erschöpfe?

Halten wir den Dank für das Gebotene klar auseinander vom Wunsche nach Mehr.[1]) Es sei dem Referenten gestattet, neuerdings[2]) hinzuweisen auf die nahe Beziehung, in der Kants

---

[1]) Ein solches Mehr giebt nun reichlich der vierte Band der „Tetralogie“ (s. o. S. 229).

[2]) Auf dem Psychologen-Kongress Rom 1905 habe ich zuerst auf jene Ähnlichkeit zwischen Kant und Meinong, dann aber auch auf die Unterschiede hingewiesen: „Die relationstheoretische, allgemeiner gegenstandstheoretische Begründung bedarf zur Fundierung ihrer apriorischen Urteile nichts anderes als das, „worüber“ geurteilt wird; Kant bedurfte für seine synthetischen Urteile *a priori* eines »X, auf das sich der Verstand stützt«. Er fand es in »Anschauungen« und »Kategorien«, die wir nicht gut anderes, denn als psychologische Hypothesen bezeichnen können. [Es folgt eine Anmerkung über Vaihingers Unterscheidung zwischen „empirischer“ und „Transscendentalpsychologie“]. So bedürfte es also vielleicht nur noch eines weiteren Schrittes, um zu zeigen, dass sogar Kant noch ein Psychologist war im Vergleiche zu einigen der Philosophen aus dem ersten Absatz des § 33 in Ueberweg-Heinze [9. Auflage]. Immerhin aber lässt sich von dem Wesentlichen in Kants Absicht einer Transscendentalphilosophie sagen, dass auch sie als ein Stück Gegenstandstheorie gedacht war. Kants Definition lautet zwar: „Ich nenne alle Erkenntnis transscendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein sollen, überhaupt beschäftigt“. Aber man ist — wie ich glaube mit Recht — heute darüber einig, dass die eigentliche Intention von Kants Methode darin besteht, die Tatsache des Erkennens zwar selbst als eine gegebene hinzunehmen, aber sie dann daraufhin anzusehen, wieviel innnerhalb dieser Tatsache sich als notwendiger Zusammenhang einsehen lässt (also z. B. dass, wenn die mathematische Naturwissenschaft Newtons überhaupt als

Gedanken einer Transscendentalphilosophie zu Meinongs Gedanken einer Gegenstandstheorie steht. Diese Beziehung ist aber nichts weniger als die der Umfangsgleichheit; vielmehr bildet die Transscendentalphilosophie als Ganze und in umso stärkerem Masse noch ihr methodologischer Kern nur einen ganz kleinen, wenn auch noch so wichtigen Teil der Gegenstandstheorie. Wenn nun diese in den verschiedensten Wissenschaften einen apriorischen, „daseinsfreien“ Grundstock aufzeigt — das grossartigste Beispiel ist bisher auch nach Meinong wie bei Kant noch immer die Mathematik gegenüber der (nicht bloss „mathematischen“, sondern empirischen, „experimentellen“) Physik —, so wäre ja von vornherein zu erwarten, dass es an einem solchen apriorischen Kern auch in der Erkenntnistheorie nicht fehlen wird (ja nicht einmal in der Psychologie, was hier freilich nur als künftig näher aufzuklärendes Paradoxon angemerkt sein mag). Da die vorliegende Anzeige nicht der Ort sein kann, solche auf die ganze künftige Erkenntnistheorie gehenden Überzeugungen und die daran sich anschliessenden Wünsche irgendwie näher auszuführen, so sei nur darauf hingewiesen, worin der Referent seinerseits das „Problem der Probleme“ für die Methode (und allerdings auch für die Aufgabe und den Gegenstand) der Erkenntnistheorie sieht, die ebenso

---

Wissenschaft wirklich sein soll, hierfür die Voraussetzung apriorischer Formen: Raum, Zeit, Kategorien, Grundsätze des reines Verstandes und synthetischer Einheit des Bewusstseins, notwendig sei (vgl. Falkenberg, Gedächtnisrede auf Kant, Erlangen 1904). Wer aber so die Tatsache der Erkenntnis (das primäre Erkennen, die Erkenntnispraxis) selbst noch einmal zum Gegenstande einer Erkenntnis (sekundäre Erkenntnis, Erkenntnistheorie) macht, treibt ebenso an der Erkenntnis Gegenstandstheorie, wie der Geometer an den Raumbeziehungen, wie der Logiker an den Über- und Unterordnungen, an Inhalts- und Umfangsgleichheit, an Ausschliessungsbeziehungen u. dgl. Gegenstandstheorie treibt“.

Dem Vortrag in Rom lag nur die erste Abhandlung Meinongs „Über Gegenstandstheorie“ (50 Seiten in dem Sammelbande „Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie“, 639 S., 1904, bei Joh. Ambr. Barth) vor. Obige Anzeige wurde geschrieben, während des Erscheinens von Meinongs Artikelreihe „Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften“ (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 1906—1907, auch in Buchausgabe 159 Seiten).

Der genannte Vortrag Rom 1905 „Sind wir Psychologisten?“ ist abgedruckt in der *Atti del Congresso*, Rom 1906. Da er hier nicht ganz leicht zugänglich ist, erscheint demnächst ein Wiederabdruck (mit Zusätzen) im Verlag B. G. Teubner.

den Motiven des Kantischen Apriorismus, wie den stürmischen Forderungen der Gegenwart nach Auferklärung über die unermesslichen Erfolge der Erfahrungswissenschaften wirklich gerecht wird. Dass schon im reinen Begriffe der „Erkenntnis“ als solcher ein Zu-Erkennendes, ein „Gegenstand der Erkenntnis“, womöglich noch gebieterischer gefordert wird als was immer für eine „Funktion“, ein „Akt des Erkennens“ selbst, hat uns vielleicht eindringlicher als irgend ein anderer Erkenntnistheoretiker Kant gerade dadurch fühlbar gemacht, dass wir ihn sein Streben nach Objektivität so häufig durch Subjektivität, ja subjektivistische Züge verdunkeln sehen. Hinwieder aber wird, wer nur überhaupt den Gedanken fertig bringt, Gegenstände zu denken, die schlechthin unabhängig von allem Denken und Gedachtwerden sind, auch zugeben müssen, dass, solange diesen Gegenständen sich nicht eine erkennende Tätigkeit zuwendet, füglich von „Erkenntnis“ eben jener Gegenstände so wenig (oder wenn man will: nur so gut) wird die Rede sein können, wie von einem runden Viereck. Es ist eben „Erkenntnis eine Doppeltatsache“. Um ihr in Form einer Wissenschaft gerecht zu werden, wird also nacheinander gehandelt werden müssen von Erkennen, vom Erkannten und von der Beziehung zwischen beiden. Die Abfolge dieser drei Kapitel mag dann Geschmacksache heissen, da ja schon was immer für eine Abfolge als solche dem notwendig Gleichzeitigen, richtiger: notwendig zeitlos Zusammengehörigen, innerlich fremd ist. Nach unserem Geschmacke dürfte es, namentlich seitdem wir eine Gegenstandstheorie haben, geraten sein, zuerst von den Gegenständen, zuzweit von den Erkenntnisweisen der Gegenstände zu handeln.

In der Sache also trifft der Geschmack des Referenten durchaus zusammen mit dem, was der Weisheit letzter Schluss ist beim Verf. des vorliegenden Buches: Im Vergleich zum idealisierten Gegenstand „Gesetz der Kausalität“, der Substantialität u. dgl. m. steht ihm die „Apperzeption“ schon in zweiter Linie; denn wie immer transscendental geht letztere ja doch das Erkennen an, dieweil jene Gesetze ein Erkanntes oder Zu-Erkennendes sind — also eben doch wieder „Gegenstände“, wie auch immer kräftig „idealisierte“. — Und bei solcher Übereinstimmung zwischen Verf. und Referenten doch noch eine grundsätzliche Verschiedenheit? Einstweilen ja; denn wir möchten nicht mit jenen zwei idealisierten Gesetzen wie mit einem Um und Auf aller Erkennt-

nistheorie abgespeist werden. Freilich führt sie der Verfasser nur als Beispiel an — aber was hätte er uns von gleicher Dignität noch weiter zu bieten? So bleibt denn Referent bis auf weiteres bei seinem Ideal einer Erkenntnistheorie, in der durch das Licht, das von den Spitzen idealisierter Erkenntnisbegriffe ausstrahlt, keine der tatsächlichen Erkenntnisfunktionen, wie das von Kant verächtlich behandelte „Empfinden", das vom Verf. als sogar ausserhalb der „Erkenntnis" gestellte „Wahrnehmen", irgendwie in Schatten gestellt wird. Wohl ist die Kühnheit als solche zu loben, mit der der Verf. sich der augenblicklichen öffentlichen Meinung in erkenntnistheoretischen Dingen entgegenstellt, die ja heutzutage wieder so gern im blossen Wahrnehmen, ja womöglich (oder selbst wenn unmöglich) im blossen Empfinden das Um und Auf alles Erkennens sehen will. Aber es muss doch möglich sein, auch ohne Unterordnung unter Kantische oder Antikantische Moden, Erkenntnistheorie so zu treiben, wie man z. B. Physik treibt. Es ist mir nicht bekannt, dass eine der heute kultivierten „Richtungen" erkenntnistheoretischer Forschung dieser simplen Forderung auch nur annähernd gerecht würde oder zu werden sucht. Immer und überall ein parteiisches Bevorzugen der apriorischen Elemente vor den empirischen — und umgekehrt. Man wird mich nicht missverstehen und den Tadel gegen was immer für monographische Bearbeitungen erkenntnistheoretischer Einzelprobleme gerichtet nehmen. In den Einzelproblemen ist Isolierung der Tatsachen unerlässlich und daher sogar eine Einseitigkeit der Behandlungsweise mindestens entschuldbar; aber neben physikalischen Monographien haben wir eben doch auch Gesamtdarstellungen der Physik: wo aber hätten wir eine solche der erkenntnistheoretischen Tatsachen? Es giebt bisher ein einziges Lehrbuch der Erkenntnistheorie, das, wenn auch nichts weniger als allgemein anerkannt, so doch allgemein bekannt ist; das ist nur: Kants Kritik der reinen Vernunft. Dieses Buch aber für eine nicht einseitige Darstellung, für eine Darstellung des ganzen Gebietes erklären, ist schlechterdings nicht in Einklang zu bringen mit dem nun einmal gegebenen Gegenstand der Erkenntnistheorie, den Erkenntnissen in ihrer Gänze und ihren zwei Hauptgruppen, den apriorischen und den empirischen Erkenntnissen. Der Verf. ist dem historischen Kant gegenüber vorurteilslos genug, um vielleicht in einer künftigen Arbeit, die er uns hier gewissermassen versprochen hat, da er den Rahmen der vorliegenden als durch

die historische Bezugnahme auf Kant eingeengt erklärt, selber die Differenz der Kantischen und einer kompleten Erkenntnistheorie wenigsten zu skizzieren, was eine für Viele zu begrüssende Vorarbeit zum unendlichen Thema einer „Erkenntnistheorie an sich", kurzweg „der" Erkenntnistheorie wäre.

Und nun, nachdem wir diesem persönlichen Wunsche angesichts der Endergebnisse des vorliegenden Buches Ausdruck gegeben haben, noch eine kurze Inhaltsangabe mit möglichst sparsamen kritischen Bemerkungen zum Inhalt der vorausgegangenen Abschnitte.

I. Erkenntnistheoretischer Charakter der modernen Philosophie. Im Gegensatz zu den Bemühungen der verschiedensten Einzelwissenschaften, „in den Mechanismus ihrer Methodik einen tieferen Einblick zu gewinnen", dürfe die Philosophie nicht mit speziellen Arten und besonderen Inhalten des Erkennens anheben, sondern müsse dieses in seiner Allgemeinheit, in seiner Richtung auf die Welt der Objekte überhaupt . . . der Analyse unterwerfen. „Das Grundproblem der Methodologie hat im Erkenntnisbegriff selber seine Wurzel. Erkenntnis nämlich kann als logischer Wert und als psychischer Vorgang interpretiert werden." Warum nur „kann"? In wessen Belieben wäre die Wahl gestellt? Wir wiederholen: „Erkenntnis ist eine Doppeltatsache"; wer ihr gerecht werden will, muss beiden Seiten gerecht werden — er darf gar nicht nur „reiner Logiker", oder „Logist" sein, so wenig wie „Psychologist", d. h. Psychologe am unrechten Ort, oder Nurpsychologe, wie es namentlich die Antigegenstandstheoretiker, z. B. die letzten Überlebenden der Brentano-Orthodoxie, sind oder wenigstens gern sein möchten.

II. Das Zeitalter der Psychologie. Aus der mit der Antike beginnenden geschichtlichen Darstellung nur folgende Sätze: „Locke, Berkeley und Hume sind vor allem als Psychologen von bahnbrechender Bedeutung. Aber ihr Interesse . . . ist dennoch kein unmittelbar psychologisches. Psychologie bleibt eine propädeutische Disziplin der Erkenntnislehre . . . Erst im 19. Jahrhundert wird die Psychologie Selbstzweck".

III. Psychologie und Psychologismus in der Kantinterpretation. Hier gegen Schluss die für Manchen wahrscheinlich überraschende Einreihung Cohens in den Subjektivismus. Zwar „er erkennt dem Subjektivismus bloss methodischen Sinn zu, keinerlei metaphysischen", aber „für Cohen folgt

aus der Idealität der apriorischen Formen auch ihre Subjektivität“ . . ., dass sie „freie Konstruktionen des Geistes sind“ . . . „Es zeigt sich deutlich genug bei Cohen, wie aller kritischen Vorsicht zum Trotz in den alten Begriffen [es sollte wohl richtiger heissen „Wörtern“] auch die alten Bedeutungen unüberwunden fortwuchern“ (S. 25). — Darf angesichts des historischen Schauspieles, dass der Antipsychologismus Kants gerade im Zeitalter des ihn noch überbieten wollenden Logismus sich zum Subjektivismus auslebte, eine schlichte, gar nicht psychologistische Psychologie nicht ein wenig schadenfroh werden? „Sieh, deine Feinde fällen sich selbst!“

IV. Allgemeine Orientierung und Bestimmung des Themas und

V. Spezielle Einteilung und Disposition führen zur Unterscheidung eines immanenten und transscendenten Psychologismus, die dann beide im VI. und VIII. Abschnitt im allgemeinen, im VII. und IX. im besonderen nach den vier Kategorien, A) Quantität, B) Qualität, C) Relation, D) Modalität, abgehandelt und abgetan werden. Z. B. Im VII. Abschnitt wird „Das Argument des psychologischen Universalismus: Alle Phänomene sind psychische Phänomene“ erörtert, im IX. Abschnitt dagegen daraus, dass „die Allheit bereits eine metaphysische Kategorie ist“ und „weil alles Gegebene ein Psychisches repräsentiert und als solches auch eine Erfahrungseinheit bedeutet“, als unzureichend, d. h. den überlegenen Forderungen des Transscendentalismus nicht gewachsen zu erweisen versucht. — Ich versuche meinerseits nicht den Einzelheiten dieser Gründe und Gegengründe nachzugehen, da ich ein grundsätzliches Bedenken gegen diese Methode habe. Indem nämlich der Verfasser den Psychologismus in seinen verschiedenen möglichen Formen an dem Transscendentalismus scheitern zu lassen beabsichtigt, stellt er als festen Fels — die Kategorien Kants hin. Aber diese selbst hält er ja gar nicht ernstlich für fest, für unumstösslich. Ganz ausdrücklich z. B. opfert er im 4. Band der Tetralogie die Modalität; aber auch die Kategorien überhaupt, als blosse Grundbegriffe des reinen Verstandes, genügen ihm nicht zu der dort verlangten „Grundlegung“, sondern erst die Grundsätze des reinen Verstandes.

So klammert sich der Schiffer endlich noch
am Felsen fest, an dem er scheitern sollte —

könnte man mit einer etwas kühnen Umkehrung zitieren. Denn Ewald klammert sich im 3. Band an den Felsen der Kategorien und im 4. Band lässt er alsbald diesen Felsen selber zerbröckeln an einer selbständigen, von der Kantischen ganz wesentlich abweichenden Kategorienlehre. Dies aber ist dann des weiteren ein Beispiel für das Provisorium, das der 3. Band auch schon darstellte, ehe der 4. in Aussicht gestellt und veröffentlicht war: Wiederholt unterscheidet der Verfasser zwischen dem historischen Kant und dem frei wählenden Verwerten und Weiterbilden Kantischer Begriffe und Lehren im Dienste freier philosophischer Forschung. Jene „historische Behaftung" mit den Kategorien (wie wir in Anlehnung an den vom Verfasser im 4. Band gebrauchten Ausdruck „Die empirische Behaftung der Kategorien" sagen können) dürfte das stärkste Beispiel eines noch etwas unentschlossenen Haftens am historischen Kant sein. Aber da Ewald sich selbst noch als einen Werdenden weiss — so wird er es als keinen Vorwurf empfinden, wenn wir die Geburt seiner Philosophie aus dem Geiste der Kantischen im 3. Bande noch nicht glücklich überstanden, die Nabelschnur noch nicht so endgiltig abgebunden und durchgetrennt finden, wie es für die beiderseitige Gesundheit nötig ist.

Es sei daher gestattet, auch noch einige wenige spezielle Bedenken ausser Zusammenhang mit Kant und nur die letzte, den Unterschied zwischen Methode und Methodologie betreffend, wieder im Hinblick auf Kant anzudeuten.

Wie schon aus dem bisherigen Bericht und den kritischen Zwischenbemerkungen zu entnehmen war, ist Ewalds 3. Band ein im Namen des Transscendentalismus unternommener Kampf gegen den Psychologismus, und es war daher nicht zu vermeiden, dass der Verfasser allenthalben an zahlreiche Grundfragen nicht erst des Psychologismus, sondern der Psychologie selbst rührt; und zwar nicht erst der genetischen, sondern auch schon einer möglichst bescheidenen deskriptiven. — Z. B. Es wird als Fortsetzer der auf Fichte zurückgeführten Unterscheidung von Bewusstseinsinhalten und Bewusstseinsfunktionen Brentano „an erster Stelle" genannt. Dieser lehre „ein Verhältnis der Produktion, schöpferischer Aktivität . . ., freilich verhüllt, in seiner Psychologie" (S. 50). Gegen diese stillschweigende Identifizierung von „Funktion" (Akt) und „Aktivität" (Produktion) ist zu bemerken, dass die orthodoxe Brentanosche Schule vielmehr Wert

darauf legt, z. B. nicht nur im Vorstellungs-, sondern auch im Urteilsakt keinerlei aktives Verhalten im Gegensatz zu einem passiven gelten zu lassen. Meines Wissens habe erst ich ausdrücklich das Urteilen als „psychische Arbeit“[1]) im Gegensatze zum Vorstellen als psychischer Nichtarbeit bezeichnet [in einer Abhandlung „Psychische Arbeit“, Zeitschr. f. Psychol., herausgeg. von Ebbinghaus, VIII. Bd. 1894]. — Ferner wird S. 59 ff. die These „Es giebt keine intuitive Psychologie“ damit begründet, dass es zum Psychologietreiben doch auch des Verstandes, des Diskursiven, bedürfe; eine Sache, die sich angesichts einer ganzen Wissenschaft doch von selbst versteht und nichts mit der Fiktion eines „intuitiven Verstandes“ zu tun hat. Ferner: dass „die innere Erfahrung bloss Erscheinung“ ist, entfernt sich gewiss weiter von der Wahrheit, als Brentanos „Evidenz des inneren Sinnes“ (— übrigens kommt letzterer Ausdruck meines Erinnerns bei Brentano nicht vor, sondern immer nur „innere Wahrnehmung“). Was der Verfasser über die „Disposition des Evidenzproblems“ (S. 73) sagt, fordert in vielen Einzelheiten zum Widerspruch heraus. Z. B. Für Descartes (der mit seinem *Cogito, ergo sum* die Evidenzlehre Brentanos und seiner Schule vorweggenommen habe) sei „das psychische Phänomen bloss deshalb real, weil in ihm keine andere Realität gesucht wird als die Subjektivität . . . die Realität eines Bewusstseinsvorganges als solche, die man auch die analytische nennen könnte zum Unterschied von der synthetischen der physischen Phänomene, die im Existentialurteil offenkundig werden“ (S. 72). Wir fürchten, dass das bedenkliche terminologische Verschiebungen wären. Ist denn *sum* nicht auch schon ein Existentialurteil? Und dieses geht doch

---

[1]) Soeben wirft mir Marty unter Hinweis auf diesen Begriff ein „Zuviel an Physik“ vor. — Sollte es aber nicht auch ein „Zuwenig an Physik“ bei manchen Philosophen von einseitig psychologischer Schulung geben? Daraus wäre es dann zu begreifen und soweit zu enschuldigen, wenn Marty nicht bemerkt und begriffen hat, dass ich nicht etwa die „physikalische (mechanische, kalorische) Arbeit“ als solche in die Psychologie einzuschmuggeln versucht, sondern dass ich gezeigt habe, es gebe manches Gemeinsame zwischen physischer und psychischer Arbeit (z. B. die Unterscheidbarkeit eines „p-Faktors“ und eines „s-Faktors“). Und dass das Wort „Arbeit“ (*arebeit*) im psychischen Sinne längst bestand, ehe es (1826, bezw. 1829) in die Mechanik und noch später in die übrige Physik Aufnahme fand, ist eine zum Glück nicht erst physikalische, sondern — bloss eine sprachwissenschaftliche Tatsache.

ausdrücklich auf das psychische *cogito*. Zur Begründung des anderen (jedenfalls dem Kantischen Begriff des analytischen Urteils heterogenen) Begriffes einer analytischen Realität sagt der Verfasser: „Es ist nämlich ein analytischer, sogar identischer Satz, dass den psychischen Vorgängen Wirklichkeit innewohne, da ja ihre Wirklichkeit keine andere ist als die, die in den Vorgängen selber sich entfaltet." Zu dieser seit Husserls Kritik von Brentanos Unterscheidung der physischen und psychischen Phänomene so viel diskutierten Sache hier nur die Bemerkung: Wenn die psychischen Vorgänge zwar nicht „bloss", aber doch „auch" Phänomene sind (— Meinong geht sogar soweit, die psychischen Tatsachen überhaupt nicht Phänomene zu nennen, worin ich ihm nicht folge), so ist in dem Begriff des „Phänomens" als solchem von Realität und von Existenz ebensowenig schon etwas mit enthalten als von ihm ausgeschlossen. Das ist nun freilich wieder nur selbst ein Vorschlag zur Terminologie; aber jeder Versuch, die gegenwärtige Anarchie im Gebrauch der Wörter „Erscheinung", Phänomen, Phänomenologie, Phänomenalismus u. s. f, zu schlichten, wird davon ausgehen oder selbst erst dahin führen müssen, dass man die positiven und negativen Komponenten der hergebrachten Begriffe von Erscheinung (Phänomen) ausdrücklich aufzählt, und dass man nötigenfalls festsetzt, durch wieviele dieser Merkmale sie definiert sein sollen. Für mein Sprachgefühl z. B. stehen die positiven, wie „in die Erscheinung treten", im Vordergrund; eine Freude, eine Farbe sind „Erscheinungen", sind phänomenal — dagegen eine Kraft, ein Verursachen können nie in die Erscheinung treten, nie Phänomene sein, sondern sie sind und bleiben „metaphänomenal" und in diesem Sinne „kategorial" (vgl. z. B. meine Unterscheidung „phänomenaler Quanta" wie Weg, Zeit — und „kategorialer Quanta", wie Masse, Kraft, Energie, a. a. O. „Psychische Arbeit", S. 9 der Sonderausgabe bei Voss 1894).

Was nun schliesslich den Titel des Buches „Kants Methodologie" betrifft, so erhebt sich gerade auf Grund der vorliegenden Monographie die Frage, ob sie nicht noch zutreffender den Titel „Kants Methode" führen würde. Denn es äussert sich ja zwar Kant an bekannten. vielzitierten Stellen ausdrücklich über seine Methode; so zu Ende der Einleitung in die „Kr. d. r. V.", wo er die Definition der Transscendentalphilosophie giebt, ferner in den Prolegomenen, wo er ihre regressive Methode der in der

„Kr.“ eingehaltenen progressiven entgegenstellt. An letztere Stellen knüpft auch Ewald im 4. Band der Tetralogie an. Aber keineswegs beschränkt sich der vorliegende 3. Band auf eine Darstellung dieser wirklichen Methodologie Kants, d. h. auf eine Darstellung und allenfalls auch Kritik der Stellung, die Kant gegenüber und oberhalb der von ihm selbst befolgten Methode einnimmt. Methodologe ist Kant, wo er gegenüber seiner eigenen Methode zum Logiker und zum Erkenntnistheoretiker wird. Ewalds Gegenstand aber ist in diesem 3. Band der Erkenntnispraktiker Kant; und hieran verschlägt es nichts, dass Gegenstand dieser Erkenntnispraxis bei Kant selbst wieder die Erkenntnistheorie, u. zw., wie Kant in eigensinniger Einseitigkeit sich vornimmt, nur die Theorie des apriorischen Erkennens ist. Vielleicht dürfen wir aber die Verschiebung des Titels von „Kants Methode“ zu „Kants Methodologie“ als eine von Ewald doch in feiner Absicht gewählte verstehen, nämlich, dass er dazu auffordern will, den Kritiker der Vernunft selbst einmal einer Kritik zweiter Ordnung zu unterwerfen — o b er sich über seine eigene Methode klar gewesen sei. Zu solcher Metakritik giebt Ewalds Buch reichlich und kräftige Anregung — und dass es darüber hinaus noch mehr giebt, wird ihm niemand zum Vorwurf machen. — —

Es verbietet sich schon durch den einer Anzeige — wenn auch zweier Bücher — zur Verfügung stehenden Raum, auch noch das zweite Buch so ausführlich zu besprechen wie das erste. Überdies aber liegt sein Gegenstand — Avenarius und sein Empiriokritizismus — diesen Kantstudien bedeutend ferner als der des 3. und 4. Bandes der Tetralogie. Ebendarum sei aber sogleich ausdrücklich hervorgehoben, dass sich Ewalds Kantianismus auch in diesem zweiten (wie auch schon im ersten) Band der Tetralogie nirgends verhehlt. Wie wenig Ewald den Ehrgeiz hat, sich hier angeblich über die Parteien zu stellen, lehren temperamentvolle Sätze wie die folgenden im Schlusskapitel des Avenarius-Buches, das „die empiriokritische Schule“ Revue passieren lässt und die Herren Willy, Carstanjen, Petzold, Karl Hauptmann, Wlassak nicht eben sanft behandelt, und dann fortfährt (S. 169): „Es berührt einen erquicklich, in Cornelius nun endlich wieder einem ernsten und gediegenen Denker zu begegnen“. Auch wird von den anderen gesagt, dass „sie Kant schwer von einem im Animismus befangenen Südseeinsulaner zu unterscheiden vermögen“

(S. 169). Solche Worte sind als Kriegserklärungen nicht geeignet, eine unparteiische Abwägung von Recht und Unrecht in dem zwischen den beiden Lagern der „reinen Vernunft“ und der „reinen Erfahrung“ entbrannten Streit erhoffen zu lassen. Und doch — soweit es von einem Parteimann des einen Lagers nur irgend verlangt werden kann — hat sich Ewald in dem vorliegenden zweiten Band der Tetralogie die sorgfältige Mühe genommen, die ihm verhasste „empiriokritische“ Lehre wenigstens fein zu anatomisieren und erst nach und auf Grund dieser Sektion als totgeboren zu erweisen. Niemand wird auf die in Ewalds 2. Band geleistete pathologische Anatomie der Avenarischen Vitalphilosophie verzichten dürfen, der sie nochmals tot zu machen oder — wieder zu beleben beabsichtigt. — Doch sehr wahrscheinlich wägt auch dieses mein Urteil über Ewalds Urteil in den Augen der Empiriokritiker nichts; denn auch ich teile Ewalds Überzeugung von diesem Totgeborensein. Nur eines wird hoffentlich ausserhalb der Parteinahme gegen Avenarius und die Seinigen stehen: Die Tatsache, dass ich ein Stück Zeitgeschichte der vor anderthalb Jahrzehnten mit soviel Geräusch aufgetauchten Avenarius-Machschen Antiphilosophie aus nächster Nähe miterlebt und aufmerksam mit angeschaut habe. Und sogar das wird nun von solchem historischen Standpunkt aus zu einem Vorteil, dass sich durch die eingangs erwähnten Zufälligkeiten diese Anzeige von Ewalds Avenariusbuch um fast 4 Jahre gegen sein Erscheinen verzögert hat. Wagte nämlich schon 1905 (circa ein Jahrzehnt nach Avenarius' Tod und Machs Antritt der Wiener philosophischen Lehrkanzel) Ewald in jenem Schlussabschnitt „Die empiriokritische Schule“ diese als „so gut wie tot“ zu schildern, so darf man Freund und Feind heute fragen, ob sich in den seither verflossenen vier Jahren neue wesentliche Lebenszeichen kundgegeben haben oder ob die wissenschaftliche Philosophie — das Wort in seinem unvoreingenommenen, nicht in dem von Avenarius für seine Vierteljahrsschrift spezialisierten Sinn — über sie weiterhin zur Tagesordnung überzugehen im Begriffe sei. Ich enthalte mich auf die hiermit formulierte Frage, als selbst Parteimann, jeder Antwort.

Die unter solcher Vorsicht allein noch erübrigende Berichterstattung über Ewalds Buch schränkt sich hiermit von selbst auf die knappste Angabe seines Inhaltes ein: Erster Teil. Avenarius' Kritik der Transscendenz. I. Bedeutung des Empiriokritizismus.

— II. Leitende Gesichtspunkte und Disposition. — III. Der menschliche Weltbegriff (gegliedert in fünf Abschnitte, von denen nur der letzte angeführt sei): E. Kritik der Lehre von der Introjektion: a) Der Ursprung der Seele. — Der Begriff der Introjektion. — Die Seele als Modifikation der Materie. — b) Die Seele als Negation. — Resumé. — c) Der Widersinn im Begriff der Introjektion. — Die Wahrnehmungswelt des Mitmenschen. — Die Petitio principii. — d) Die Wahrheit im Begriff der Introjektion. — Denken und Gehirn. — Die Funktion des Denkens. — Theorie der Wechselwirkung. — Wundts Begriff der Introjektion. — Sinnesphysiologie und Erkenntnislehre. — Voluntaristische und intellektualistische Psychologie. — Ökonomie. — IV. Das Problem der Aussenwelt. — V. Das Problem der Innenwelt. — Zweiter Teil. Avenarius' Grundlegung einer immanenten Weltanschauung. I. Der Universalbegriff (A. Die Ausschaltung der Metaphysik. B. Das Prinzip des kleinsten Kraftmasses. C. Der Universalbegriff in den „Prolegomena". D. Der Universalbegriff in der „Kritik der reinen Erfahrung". E. Der Universalbegriff im „menschlichen Weltbegriff". II. Der Empiriokritizismus als Wissenschaftslehre und Universalmethode. III. Die empiriokritische Schule.

Wie schon dieses Inhaltsverzeichnis, so erwecken auch die letzten zwei Seiten des ganzen Buches starke Erwartungen durch die persönlichen Bekenntnisse des Verfassers, die er seither in seinen Schriften nur zum kleinsten Teil modifiziert, zu einem grossen weiter gebildet, ab und zu wohl auch zu nimmer rückgängig zu machenden Zügen seiner wissenschaftlichen Persönlichkeit verdichtet hat. Wie er bis zum jüngsten, umfassendsten seiner Bücher, „Kants transscendentaler Idealismus", den Psychologismus bekämpft, so hasste er von Anfang den Antilogismus, „das Erbteil einer missverstandenen Romantik" [— „Die Probleme der Romantik als Grundfragen der Gegenwart" betitelt sich ein Parergon Ewalds von 1904]. Die Logik der Avenarier fasst Ewald in die boshafte Formel „Wahr ist das, wodurch ein Maximalquantum von Eiweissstoffen im Organismus angesetzt und der Stoffwechsel beschleunigt wird" (S. 176). Indem Ewald fortfährt, aus dieser Definition spreche „ein ganzes Zeitalter; denn hier kommt beides zusammen, der praktische Sinn und der Hass gegen das Logische, gegen die reine Vernunft. Niemals hat die Begriffsverwirrung, die Anarchie der Begriffe diesen Höhepunkt

erreicht. Nie ist eine solche Unsumme nichtssagender Schlagwörter in Umsatz gekommen“ — so klingt das wie eine Prophezeiung des erkenntnistheoretischen „Pragmatismus“, der uns seither (durch James) beschert worden ist; denn man darf bei diesem schönen Wort ja nicht an etwas wie „pragmatische Geschichte“ denken, sondern nach authentischen Erklärungen an gar nichts als an das Abschütteln aller „blossen Theorie“ zu gunsten eines unverhüllten „praktischen Sinnes“. — Es sind kühne persönliche Bekenntnisse, mit denen Ewald schon damals schloss: „Die Erkenntnis muss wieder gefestet werden, dass wahre Logik und wahre Mystik einander nicht im entferntesten ausschliessen, dass der menschliche Geist nicht der Feind des menschlichen Gemütes ist“.

Zu Theodor Lipps' Neuausgabe seiner deutschen Bearbeitung von Humes Treatise of human nature.[1])

Von Paul Wüst.

Die erste Auflage des I. Teiles ist 1895 erschienen. Dass nach neun Jahren schon eine neue nötig wurde, zeigt, dass die deutsche Bearbeitung von Humes Jugendwerk wirklich ein Bedürfnis war.

Mit Recht wird der Treatise of human nature I in neuerer Zeit der späteren Inquiry concerning human understanding vorgezogen. Diese stand lange im Vordergrund des Interesses, weil nur sie unmittelbar für das Verständnis der von Kant an Hume geübten Kritik in Betracht kommt; denn Kant hat in der vorkritischen Zeit Humes Philosophie nicht in ihrer ersten Fassung kennen gelernt. Da Lipps auf eine historische Einleitung verzichtet, so will ich die Geschichte des Treatise in Deutschland kurz zu berichten und dabei auch die eben ausgesprochene Behauptung zu beweisen versuchen.

Hume selbst hat öfter erklärt, dass nur die Inquiry, nicht der Treatise die massgebende Fassung seiner philosophischen Prinzipien sei (vgl. Elkin, Hume: the relation of the Treatise of human nature — book I to the Inquiry concerning human understanding (1904) S. 5 f.). Er hat mit diesen Aussprüchen dazu beigetragen,

[1]) David Humes Traktat über die menschliche Natur (Treatise on (sic!) human nature). Ein Versuch, die Methode der Erfahrung in die Geisteswissenschaft einzuführen. In deutscher Bearbeitung mit Anmerkungen und einem Sachregister herausgegeben von Theodor Lipps.

I. Teil: Über den Verstand. Zweite, durchgesehene Auflage. Hamburg und Leipzig. Verlag von Leopold Voss. 1904. VIII u. 380 S. 8°.

Desgleichen:

II. Teil: Buch II: Über die Affekte (Of the passions).
Buch III: Über Moral (Of morals).

Mit Zugrundelegung einer Übersetzung von Frau J. Bona Meyer Deutsch mit Anmerkungen und einem Index von Theodor Lipps. Ebenda 1906. VI u. 397 S. 8°.

den „deadborn from the press“ gefallenen Treatise für längere Zeit selbst dem historischen Interesse zu entziehen, und sie sind mit die Ursache gewesen, dass noch nachdem dieses erwacht war, bis in unsere Zeit hinein das grundlegende Erstlingswerk geringer bewertet wurde als die spätere, populäre Redaktion. In den ersten Jahren nach seiner Veröffentlichung wurde der Treatise kaum beachtet. Hume erzählt in seiner Lebensbeschreibung: „. . . in 1749 . , . my former publications (all but the unfortunate Treatise) were beginning to be the subject of conversation“.[1]) Ganz unbeachtet blieb der Treatise indes nicht: E. Cassirer weist neuerdings nach, dass der Franzose Maupertuis schon 1746, also 6—7 Jahre nach dem Erscheinen des Treatise, 2 vor dem der Inquiry, „das Humesche Problem zuerst in den Gesichtskreis der deutschen Philosophie rückt“, also auf dem Treatise fusst.[2]) Doch haben die Philos. Essays, die bald darauf (1748) erschienen, die Aufmerksamkeit absorbiert: von der Inquiry erscheint schon nach 7 Jahren, 1755, die erste deutsche Übersetzung, 1793 folgt eine zweite durch Tennemann. Der Treatise wurde dagegen erst 1790—91 durch Jakob übersetzt.[3]) Es ist wahrscheinlich, dass die Deutschen nicht durch Maupertuis, sondern erst durch die in der deutschen Übersetzung von Beatties „Versuch über die Natur der Wahrheit“ (1772) enthaltenen Auszüge aus dem Treatise auf diese erste Schrift Humes aufmerksam gemacht wurden; jene Beattie-Übersetzung wird bis zum Erscheinen der des Treatise durch Jakob für die des Englischen nicht kundigen Deutschen die einzige Quelle für die Kenntnis des Treatise gewesen sein. Aber immer bleiben Inquiry, bezw. Philos. Essays im Vordergrund, nur diese oder ihre Übersetzungen werden in der deutschen philosophischen Litteratur, soweit ich durch meine Stichproben feststellen kann, bis zum Zeitpunkt der Übersetzung des Treatise überhaupt zitiert: so bei Feder, Logik und Metaphysik (4.Aufl. 1775), S. 299; bei Jacobi, David Hume über den Glauben etc. (1787; Werke, Bd. 2 [1815], S. 128, 152 Anm. u. sonst); bei C. C. E. Schmid, Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften (2. Aufl. 1788), S. 100; in desselben Versuch einer Moralphilosophie (2. Aufl. 1792), S. 287; bei Flatt, Fragmentarische Beyträge

[1]) Philosophical Works ed. Green-Grose (1898) Vol. III, p. 4.

[2]) Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 2. Bd. (1907), S. 334. 687 f. (Anm. 27).

[3]) Vgl. auch Lipps I, V.

zur Bestimmung und Deduktion des Begriffs und Grundsatzes der Caussalität (1788), S. 5 u. sonst.

Von Bedeutung ist es, dass weder Schmid noch Flatt, deren Schriften sich ausdrücklich auf die Kants beziehen, eine Anspielung darauf machen, dass dieser den Treatise gekannt habe; auch die Übersetzung von Beatties Werk wird nicht erwähnt. Kant selbst zitiert Hume direkt nur einmal, und zwar nach der deutschen Übersetzung der Essays (Prolegomena ed. Kehrbach, S. 32 Anm. Vgl. A. Riehl, Der philosophische Kritizismus I[1], S. 69 f.). Beatties Buch in der Übersetzung von 1772 hat bei Kant offenbar kein Interesse für den Treatise erweckt, noch weniger lässt sich bei ihm ein Einfluss der darin ausgezogenen Stellen von Humes Jugendwerk nachweisen — so mit B. Erdmann, Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie Bd. 2, S. LX gegen Vaihinger, Kommentar zu Kants Kr. d. r. V., I, S. 347 und L. Ducros, Quando et quomodo Kantium Humius e dogmatico somno excitaverit (1883), S. 30 f.[1])

Es scheint also gewiss, dass Kant den Treatise nicht vor jener ersten deutschen Übersetzung durch Jakob, die nach den Kritiken und den Prolegomena erschien, kennen lernte: soviel wir wissen, war er ja auch des Englischen nicht kundig. Das erscheint nach den Ausführungen Erdmanns (Archiv f. Geschichte der Philosophie Bd. I (1888), S. 62 ff., bes. S. 65 f.) sicher. Die von Vaihinger, KSt. Bd. 5 (1900), S. 114 angeführte Briefstelle, wonach Kant „The Gentleman's Magazine" besessen habe und also des Englischen mächtig gewesen sein müsse, darf offenbar zu so weitgehenden Schlüssen nicht berechtigen; ihnen steht das von Erdmann a. a. O. angeführte Zeugnis Jachmanns gegenüber. Kants Freund Green konnte ihm wohl einiges aus dem „Magazine" übersetzen, ihm aber schwerlich ein Buch wie den Treatise auslegen. So wagt denn auch Groos in seinem kleinen Aufsatz KSt. Bd. 5, S. 177 ff. nur die Möglichkeit einer Bejahung seiner Frage „Hat Kant Humes Treatise gelesen?" zu behaupten. Dass am Schlusse des 1. Buches des Treatise und in den Prolegomena (a. a. O. S. 37) das gleiche Bild vom Ozean gebraucht wird, hätte Groos nicht als Stütze für seine Vermutung anführen

---

[1]) Ducros sagt a. a. O., Vaihinger missverstehend, Humes „Treatrise" (so überall!) sei 1772 von Beattie ins Deutsche übersetzt worden (!). D. hat das betr. Buch offenbar nie selbst in der Hand gehabt.

dürfen: Vaihingers Kommentar (a. a. O. S. 39 f., bes. auch S. 40, Anm. 2) konnte ihm zeigen, dass solche rein stilistischen Ähnlichkeiten gar nichts beweisen; jenes Bild wird von Kant z. B. schon 1763 im „Beweisgrund" gebraucht (vgl. Ausgabe Rosenkranz I, S. 164), also zu einer Zeit, wo Kant von Hume jedenfalls noch gar nichts, am allerwenigsten aber den Treatise gelesen hatte; und späterhin bringt Kant das Bild so überaus häufig, wie nur ein selbstgeschaffenes, nicht aber ein entlehntes verwendet wird.

All diese äusserlichen Beweismomente würden bereits genügen, um die Behauptung, Kant habe Humes Lehren auch in der Fassung des Treatise gekannt, abzulehnen. Dazu treten schwerer wiegende innere Gründe, die schon oft erörtert wurden, und auf die ich deshalb hier nur kurz hinweise: das wichtigste Moment liefert eine Bemerkung Kants in der Kr. d. r. V. (Ausg. Kehrbach, S. 584 f.): „Die skeptischen Verirrungen aber dieses sonst äusserst scharfsinnigen Mannes entsprangen vornehmlich aus einem Mangel, den er doch mit allen Dogmatikern gemein hatte, nämlich, dass er nicht alle Arten der Synthesis des Verstandes a priori systematisch übersah. Denn da würde er, ohne der übrigen hier Erwähnung zu tun, z. B. den Grundsatz der Beharrlichkeit als einen solchen gefunden haben, der eben sowohl, als der der Causalität, die Erfahrung antizipiert . . ." Die Bemerkung Kants trifft nur die Inquiry, da Hume im Treatise dem von Kant vermissten Problem lange Erörterungen gönnt, deren kritisch-negativer Wert m. W. zuerst von P. Natorp, Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode (1888), S. 58 betont worden ist.

Kants Kritik geht also, rein geschichtlich genommen, nicht auf den ganzen Hume. Untersuchungen, wie die von Kühne,[1]) Ritter[2]) und Schultze[3]) haben sich daher lediglich an die Inquiry gehalten. Wenn nun auch die treffliche Arbeit von Elkin (s. o.), durch welche alle früheren das Verhältnis der beiden erkenntnistheoretischen Schriften Humes behandelnden Abhandlungen entbehrlich gemacht worden sind,[4]) ergeben hat, dass die spätere

[1]) Über das Verhältnis der Humeschen und Kantischen Erkenntnistheorie.

[2]) Kant und Hume, Diss. 1878.

[3]) Hume und Kant über den Kausalbegriff, Diss. 1870.

[4]) Vgl. meine Anzeige im Literarischen Zentralblatt 1905, Sp. 1773 ff.

Schrift in Methode und Tendenz wie im Ergebnis keine wesentliche Abweichung vom Treatise aufweist, so zeigt uns doch gerade Elkins Darstellung die Wichtigkeit dieser ersten Schrift. Denn einmal ist rein sachlich alles nicht in die Inquiry Aufgenommene von Interesse; dies gilt besonders für den „wertvollen kritischen Ansatz" in Humes Erörterung der Substanzialität (Natorp); dann auch kann der Treatise allein uns Aufschluss darüber geben, ob Kant Recht hat mit seiner Behauptung, Hume „würde . . . dem a priori sich erweiternden Verstande und der reinen Vernunft bestimmte Grenzen haben vorzeichnen können" und also vor „skeptischen Verirrungen" bewahrt geblieben sein (Kr. d. r. V. a. a. O.), wenn er den Grundsatz der Beharrlichkeit untersucht hätte. Überhaupt giebt uns der Treatise ein genaueres Bild von Humes Philosophie als die tendenziös gekürzte spätere Schrift, indem sie zugleich das Verständnis der letzteren vertieft. Hier haben wir fast nur Ergebnisse, nur das Wenige, was durch Neuheit eine Wirkung auf den Leser verheisst — dort die frische Fülle der Einzeluntersuchungen und Ableitungen. Nur aus diesen heraus lassen sich jene voll begreifen; und so hebt uns das Studium des Treatise aus der oben gekennzeichneten Sphäre engerer geschichtlicher Betrachtung Humes und seines Verhältnisses zu Kant auf eine höhere Stufe, wo die geschichtliche Vergleichung sachlich vertieft wird; wo der ganze Hume an Kant gemessen werden kann.

Der erste, welcher energisch auf die Notwendigkeit einer Ergänzung der Inquiry durch den Treatise, ähnlich wie auf das Verhältnis der beiden ersten Auflagen der Kr. d. r. V. zueinander hinwies, war Jacobi. Er schrieb: „Überhaupt wird nicht genug erkannt, welchen Vorteil es gewährt, die Systeme grosser Denker in den frühesten Darstellungen derselben zu studieren. So erzählte mir Hamann von . . . Kraus, dass dieser nie hatte aufhören können, ihm dafür zu danken, dass er ihn mit Humes erstem philosophischen Werke: Treatise of human nature, 1739, bekannt gemacht, weil ihm hier erst das wahre Licht über die späteren Essays aufgegangen wäre."[1]) Seit Jacobi ist man der Bedeutung des Treatise in steigendem Masse gerecht geworden: nur diese Schrift und die späteren geben uns den ganzen Hume. Nach

[1]) Jacobi a. a. O. S. 291. Vgl. Pfleiderer, Empirismus und Skepsis in David Humes Philosophie (1874), S. 100 u. Anm.

Hedvall[1]) ist „die immer mehr zunehmende Neigung, den Treatise an die erste Stelle zu setzen . . . in dem Masse gestiegen, als Hume mehr und mehr aktuell[2]) geworden".

Die erste Auflage von Band I der Lippsschen Bearbeitung hat nicht geringe Verdienste daran, dass Hedvalls Bemerkung besonders auf die Zeit seit 1895, dem Jahr eben der ersten Auflage, verstärkte Anwendung finden darf. Hierbei bedeutet der Ausdruck „Aktuellwerden" nicht bloss ein wachsendes Bedürfnis nach einem in dem oben skizzierten Sinne vertieften Studium Humes, sondern auch das häufigere Auftreten der Tendenz, Hume gegenüber seinem historischen Gegner Kant höher zu bewerten. Lipps schrieb 1895 in seiner Vorrede: „Welcher der beiden Philosophen das Problem der Erkenntnis schärfer und tiefer gefasst, wer von ihnen als der grössere Entdecker auf diesem Gebiete zu gelten habe, von wem wir auch heute noch das meiste lernen können, das mag hier dahingestellt bleiben; obgleich ich meine, vorhersagen zu können, dass man in Zukunft hierüber anders urteilen wird, als man jetzt noch, wohl gar mit dem Anspruch der Selbstverständlichkeit, zu urteilen gewohnt ist." Es steht ausser allem Zweifel, dass Lipps damals der Überzeugung war, die Zukunft gehöre weniger der Kritik der reinen Vernunft, „dem einzigen der Geschichte der neueren Philosophie angehörigen Werke gleichartigen Inhalts, das mit ihm (scil. dem Treatise I) verglichen werden kann", als vielmehr Humes Treatise.

Die Erwartung Lipps' hat sich nicht erfüllt. Zwar scheint es, als ob er Recht behalten sollte mit den angeführten prophetischen Worten, wenn die neueste Monographie von O. Söhring, „David Humes ‚Skeptizismus', ein Weg zur Philosophie", die ich an anderem Orte ausführlich erörtert habe,[3]) Hume auf Kosten Kants verherrlicht; doch scheint es nur so. Denn die Beweis-

[1]) Humes Erkenntnistheorie kritisch dargestellt. Eine Untersuchung über empiristische Prinzipien I (Uppsala Universitets Årsskrift 1906. Filosofi, Språkvetenskap och historiska Vetenskaper 1), S. 88; vgl. meine Anzeige im Liter. Zentralbl. 1908, No. 5, Sp. 156 f.

[2]) Von mir gesperrt.

[3]) In einem der Philosophischen Wochenschrift, herausgeg. von H. Renner, überlassenen Aufsatz „Beiträge zur Hume-Interpretation", dessen Manuskript indes nach dem lautlosen Eingehen der Ph. W. vom ehem. Herausgeber trotz Inanspruchnahme der Behörde nicht mehr zu erlangen ist.

führung Söhrings entbehrt völlig der Unbefangenheit. Ferner lässt sich nicht verkennen, dass die neueste Litteratur über Hume, die nach einer unbefangenen Würdigung trachtet, zwar die Verdienste Humes in der Geschichte der Philosophie würdigt und hervorhebt, sich jedoch durchweg von einer überschwänglichen Einschätzung seiner absoluten Leistung bes. Kant gegenüber freihält: die Arbeiten von Elkin, R. Hönigswald,[1]) und das Humekapitel bei Cassirer,[2]) um nur die wichtigsten zu nennen, mögen als Beispiele dafür gelten, dass wir einer objektiven Bewertung von Humes Erkenntnistheorie immer näher kommen. Und, last not least: Lipps selbst ist in den neun Jahren, die zwischen der ersten und zweiten Auflage von Band I seiner Übersetzung liegen, zu einem andern Werturteil gekommen: seine eigene philosophische Entwickelung hat ihn von Hume weiter ab und näher zu Kant hingeführt. Der Kenner der Lippsschen Philosophie konnte diese Wendung bereits seit geraumer Zeit verfolgen: sie tritt in der zweiten Auflage von Bd. I seiner Übersetzung von Humes Hauptwerk unzweideutig hervor, und wenn in Zukunft das Übergewicht Kants über diesen allgemeiner wird anerkannt werden, somit die alte Prophezeiung von 1895 zu Schanden kommt, so wird Lipps für Hume gegen Kant keine Lanze mehr brechen.

Die Neuauflage von I ist nun schon seit vier Jahren im Handel, doch bin ich ihr in der Humeliteratur der letzten Jahre noch nicht begegnet; es wird immer noch die alte zitiert, und das ist schade. Damit soll die Trefflichkeit des alten Buches nicht herabgesetzt werden, dessen Text für die Neuauflage nur einer stilistischen Feilung bedurfte. Aber indem man nach Erscheinen der 2. Auflage noch immer die von 1895 nennt, wird Lipps für den längst überwundenen Standpunkt, den er Hume gegenüber in der Vorrede und den Anmerkungen der 1. Auflage einnahm, noch verantwortlich gemacht. So geschieht Lipps Unrecht, wenn z. B. neuerdings (Ende 1907) Cassirer (a. a. O. S. 677) aus der 1. Auflage, wo Lipps auch schon kein kritikloser Bewunderer Humes war, eine die Humesche Custom-

---

[1]) Über die Lehre Humes von der Realität der Aussendinge (1904); vgl. meine Anzeige im Liter. Zentralbl. 1905, No. 47, Sp. 1573 f.

[2]) Das Erkenntnisproblem Bd. 2, S. 244—283 u. sonst.

theorie kritisierende Anmerkung Lipps' zitiert und dann hinzufügt: „So zutreffend dieses Urteil im allgemeinen ist, so wenig versteht man, wie Lipps hiernach das Werturteil, das er in der Vorrede über Humes Treatise und sein Verhältnis zur Kritik der reinen Vernunft gefällt hatte, noch aufrecht zu erhalten vermag." Denn in der Neuauflage hält ja Lipps dieses Werturteil nicht mehr aufrecht,[1]) und es ist deshalb an der Zeit, durch eine ausführliche Anzeige auf die Neubearbeitung, die hinfort als die massgebende zu gelten hat, und zwar vor allem auf die in den Anmerkungen vorgenommenen Änderungen aufmerksam zu machen. Auch wäre es im äusseren Interesse der guten Sache wahrlich schade, wenn diese tiefgehende Revision des eigenen Standpunktes, die bei einem Philosophen von dem Rufe Lipps' eine allgemeinere, höhere Bedeutung gewinnt, länger im Dunkel bliebe. Denn nur sehr selten überschreitet nach ehrlichem, langem Ringen mit sich selbst ein Denker jene Kluft, die zwischen den philosophischen Überzeugungen besteht, solange es ein Denken über die Grundlagen unserer Erkenntnis giebt. Dass es hier geschehen ist, bedeutet, ich darf wohl sagen, einen Triumph des still aber gewaltig wirkenden Genius' Kants. Dies Gefühl der reinen Freude über den Erfolg der Sache ist es wohl wert, dass ihm in dieser Zeitschrift, die der Förderung der Kantischen Sache dient, „den Humeepigonen unserer Tage" (Hedvall) gegenüber laut und deutlich Ausdruck gegeben wird.

Graf Hoensbroech schrieb kürzlich einmal: das alte, starre und lebensfeindliche Wort: „„Was ich geschrieben habe, das habe ich geschrieben", ist nirgendwo mehr verbreitet, als in der Gelehrtenwelt". Die Änderungen, die Lipps an seinem Buche vorgenommen hat, beweisen, dass ihm ein solch unfreies Festhalten an dem einmal öffentlich Geäusserten fernliegt. Aber er hat, so scheint es, nicht laut darauf hinweisen wollen, dass die neue Auflage auf einem wesentlich anderen Standpunkt steht als die alte. Diese Tatsache wird durch den Zusatz „durchgesehene Auflage" nicht so deutlich zum Ausdruck gebracht, wie es ihrer Bedeutung entsprochen hätte. Ferner ist die Überschrift S. V: „Aus dem Vorwort zur ersten Auflage der

---

[1]) Vgl. auch die Änderungen und Zusätze der 2. Auflage bei der betr. Anmerkung (282) unten S. 262.

Übersetzung" und die Beibehaltung des Datums 1894 für den, der die erste Auflage nicht kennt und sie nicht mit der zweiten verglichen hat, irreführend: man glaubt, die neue Vorrede enthalte die wesentlichen Erörterungen der alten unter Weglassung der minder wichtigen, unwesentlichen. Die neue Vorrede ist aber innerlich, ich möchte sagen der Gesinnung nach, eine völlig andere; sie würdigt nur noch das geschichtliche Verdienst Humes und enthält keine absolute Bewertung mehr; die Kürzungen[1]) treffen nämlich gerade diejenigen Stellen, die der alten Vorrede ihr charakterisches Gepräge, das einer Werbeschrift, eines Aufrufes zum Studium der Humeschen Philosophie gegeben hatten. Warum hat es Lipps verschmäht, die Abwendung von Hume, welche die Neuauflage offenbar darstellt, hier in der Vorrede rückhaltlos zu berichten, so offen, wie sie in den Änderungen vieler Anmerkungen zu Tage tritt?

Gestrichen sind in der 2. Auflage z. B. folgende Stellen aus der Vorrede der ersten:

1. Diejenige, welche das von Cassirer a. a. O. beanstandete, oben schon zitierte Werturteil über Humes Treatise und sein Verhältnis zu Kants Kr. d. r. V. enthält.
2. „Welche Stellung und Bedeutung man auch sonst der „Abhandlung über die menschliche Natur" anweisen mag, in jedem Falle ist sie durch nichts ersetzbar für denjenigen, dem daran liegt, an der Hand eines der Geschichte angehörigen Philosophen in philosophische Probleme sich einführen zu lassen. Hume ist der Meister in der Kunst der psychologischen Analyse, durch die allein das Erkenntnisproblem zu lösen ist,[2]) und die für alle sonstige philosophische Arbeit die Voraussetzung bildet. Dazu kommt, dass Hume zu den klarsten Schriftstellern gehört. Hume ist klar auch in seinen Irrtümern. Er ist zugleich der lebendige Beweis dafür, dass wahre Tiefe mit Klarheit und Einfachheit nicht unverträglich ist. Hume führt überall in die Tiefe; aber er meidet den blossen Schein der Tiefe. Diese wissenschaftliche Wahrhaftigkeit und die daraus fliessende Bescheidenheit des Wissens, das sind nicht die letzten unter den Eigenschaften,

---

[1]) In der Neuauflage sind auch die weggelassenen Stellen nirgendwo durch . . . markiert.

[2]) Von mir gesperrt.

die die „Abhandlung über die menschliche Natur“ geeignet machen, in die Philosophie einzuführen“.

3. In dem Satze: „Die Kritik Humes, die keine so leichte Sache ist, wie manche anzunehmen scheinen,[2]) blieb ausgeschlossen“ die gesperrten Worte.

Ich habe schon oben bemerkt, dass Lipps bereits in der ersten Auflage gelegentliche Kritik an Hume keineswegs ausschloss. Wie schon die zuletzt notierte Streichung erwarten lässt, muss Lipps auf seinem jetzigen Standpunkte eine solche noch weniger unmöglich erscheinen. In der Tat lassen es die Anmerkungen der 2. Auflage an bisweilen recht scharfer Kritik nicht fehlen, und ich verstehe daher nicht völlig, warum Lipps den unter 3. zitierten Satz nicht ganz strich. Aus den Anmerkungen geht ferner hervor, dass alles unter 1. 2. Angeführte nicht mehr zu Lipps' heutiger Auffassung passt, durch die Weglassung in der 2. Auflage wird es aber nicht ausdrücklich als beseitigt und ungültig bezeichnet. —

Im folgenden werde ich an den Stellen, wo die Veränderung in Lipps' Bewertung der erkenntnistheoretischen Leistung Humes besonders deutlich erkennbar wird, den Wortlaut der ersten und der zweiten Auflage einander gegenüberstellen.

1. Auflage.	2. Auflage.
Anmerkung 4.	**Anmerkung 4.**
. . . Hieraus[1]) erklären sich die meisten Sonderbarkeiten Humes,[2]) z. B. bei Besprechung der Mathematik	...Darin liegt der grosse Mangel Humes, der ihn erkenntnistheoretisch scheitern lässt. Er liegt in diesem „Psychologismus“, den völlig zu überwinden jetzt die dringendste Aufgabe der Lehre „vom Verstande“ ist.[2]) Dies schliesst doch nicht aus, dass gerade bei Hume für das Verständnis des begrifflichen Denkens bedeutungsvolle[2]) Ansätze vorliegen.
Dies schliesst jedoch nicht aus, dass gerade bei Hume für das Verständnis des begrifflichen Denkens die bedeutungsvollsten[2]) Ansätze vorliegen.	

[1]) d. i. aus der „Verkennung des eigenartigen Wesens des begrifflichen Denkens“, aus der Vermischung des Denkens, „das auf Gegenstände geht . . . mit dem Vorstellen, d. h. dem Haben von Inhalten oder Bildern . . .“

[2]) Von mir gesperrt.

1. Auflage.	2. Auflage,
Anmerkung 8. . . . Diese Zweideutigkeit[1]) im Begriff der perception (scil.: perception = Akt, Inhalt und Gegenstand) ist wohl zu beachten, sie stört aber die Klarheit der Darstellung Humes nicht.[1])	**Anmerkung 8.** . . . Vor allem der Begriff der perception wird vermöge dieser Nichtunterscheidung unheilvoll. Alles ist für Hume schliesslich perception[1]) . . .
Anmerkung 29. . . . Es sei darauf aufmerksam gemacht, dass Hume hier . . . nicht von der Identität redet, die ein nichtssagender Satz der Identität proklamiert, d. h. nicht von der Identität,[1]) die einem jeden Objekt in einem jeden Moment mit sich selbst eignet.	**Anmerkung 29.** *Wie in der 1. Auflage, doch ist das Gesperrte gestrichen.*
Anmerkung 76. (*„idea" bei Hume auch „Vorstellung" im Sinne von Vorstellungsinhalt.)*	**Anmerkung 76.** *Desgleichen, doch mit dem Zusatz:* Die ganze Beweisführung Humes in diesem Kapitel über Raum und Zeit beruht darauf, dass er von diesem Inhalt den darin gedachten Gegenstand, der einer völlig anderen, nämlich der logischen oder Denkgesetzmässigkeit unterliegt,[1]) nicht unterscheidet.
Anmerkung 84. . . . Unter der Existenz versteht Hume hier lediglich das Dasein der Eindrücke und Vorstellungen selbst.[1])	**Anmerkung 84.** *Desgleichen, doch mit dem Zusatz:* und Vorstellungen bezw. ihrer Inhalte; er unterscheidet aber davon freilich die Existenz der darin gedachten Gegenstände nicht.[1])

Text S. 91. „Es kann sich . . . kein Gegenstand dem Bewusstsein darstellen, der *einem* Gegenstand bezüglich seiner Existenz gleich und von anderen in derselben Hinsicht verschieden wäre, weil eben jeder Gegenstand, der sich dem Bewusstsein darstellt, notwendigerweise 90) existieren muss."

---

[1]) Von mir gesperrt.

1. Auflage.

Anmerkung 90.
Wenn auch nur im Bewusstsein.

Anmerkung 149.
. . . survey . . . ist der Akt der inneren Erfahrung von etwas . . .

Anmerkung 156.
. . . die . . . Ausdrücke (solidity, firmness, steadiness) zeigen besonders deutlich, was Hume will und nicht will. . . Phantasiegebilde können höchst lebendig oder lebhaft sein; damit ist doch an sich noch nichts gegeben von dem, was Hume bei der Erörterung des Glaubens als Lebendigkeit der Vorstellungen bezeichnet. Was er meint, ist kurz gesagt, der Charakter der „Objektivität", die Art gewisser Bewusstseinsobjekte, sich als etwas von uns Unabhängiges zu geberden,[1]) nicht unserer Willkür sich zu fügen, sondern uns in unserem Vorstellen zu nötigen, sodass wir ihnen gegenüber ein unmittelbares Bewusstsein unserer eigenen Passivität haben. Das Bewusstsein jener Objektivität oder dieser Passivität ist das feeling,[1]) von dem Hume hier redet, es ist die Anerkennung, der Glaube."

[1]) Von mir gesperrt.

2. Auflage.

Anmerkung 90.
Er existiert notwendig im Bewusstsein; aber von dieser subjektiven Existenz unterscheidet Hume die objektive nicht;[1]) die äussere Existenz fliesst ihm zusammen mit der Existenz der äusseren, d. h. der sinnlichen Perzeptionen.

Anmerkung 149.
Desgleichen, doch mit dem Zusatz: Aber auch dies fliesst für Hume mit dem Vorstellen oder Perzipieren zusammen. Er weiss auch hier nichts von dem Besonderen des Denkens.[1])

Anmerkung 156.
. . . die

⎫
⎬ *desgleichen*
⎭

meint, aber nicht unzweideutig sagt, oder, was er sucht, aber nicht findet, ist das mit jedem sonstigen Datum unseres Bewusstseins Unvergleichbare:[1]) das „empirische Objektivitätsbewusstsein", das Bewusstsein „der Forderung" oder des „Rechtes", nicht der Vorstellung, noch auch des Inhaltes derselben, sondern des darin „gemeinten Gegenstandes", gedacht zu werden, das Bewusstsein des objektiven, d. h. dem *Gegenstande* eigenen Dasein, kurz der Geltung oder „Gültigkeit" des Denkaktes. Hierin besteht in Wahrheit das feeling,[1]) von dem Hume hier redet.

1. Auflage.	2. Auflage.
Text S. 148 (Mitte). ...der Geist . . . fasst . . . diese Vorstellungen in ein neues System zusammen, das er . . . mit dem Namen „*Wirklichkeit*" beehrt.	
Hierzu:	
Anmerkung 176. Es verdient Beachtung, dass hier deutlich die [objektive] Notwendigkeit, die Art der Objekte unserer Vorstellungswillkür entrückt zu sein, als der wesentliche Inhalt des Wirklichkeitsbewusstseins erscheint.	**Anmerkung 176** *gestrichen.*
Text S. 148 (oben). . . . innere Perzeption . . .	
	Hierzu:
keine Anmerkung.	**Anmerkung 176.** D. h. als impression of reflexion. Richtiger wäre: Perzeption eines Inneren.
Anmerkung 191. . . . er *bezeichnet*, was wir spontane Tätigkeit des Denkens nennen würden, als Tätigkeit der Einbildungskraft. Damit degradiert er nicht diese Tätigkeit; als ob wissenschaftliche Terminologie degradieren könnte; sondern er wehrt die übliche Degradierung des Begriffs der Einbildungskraft ab. Zugleich lässt er deutlich werden, dass unsere gewöhnlichsten „Einbildungen" doch auch im letzten Grunde denselben Faktoren ihr Dasein verdanken, wie unsere sichersten Erfahrungserkenntnisse,[1]) dass nicht etwa für die letzteren ein besonderes mystisches Vermögen erst noch erfunden zu werden braucht.[1]) Mit einem Worte: Hume erklärt, statt sich an Worte zu hängen.[1])	**Anmerkung 191.** . . . er ⎫ *desgleichen, mit kleiner stilistischer Änderung.* ⎭ wehrt eine übliche Einengung des Begriffs der Einbildungskraft ab. Zugleich liegt darin freilich die Meinung, dass unsere gewöhnlichsten „Einbildungen" im letzten Grunde denselben Faktoren ihr Dasein verdanken, wie unsere sichersten Erfahrungserkenntnisse.[1]) Diese Meinung findet ihre Erklärung in dem Umstande, — an dem schliesslich diese ganze Abhandlung über den Verstand scheitert, — dass Hume das spezifische Wesen der Denktätigkeit, des Logischen in uns, kurz, des „Verstandes" nicht sieht.[1])

[1]) Von mir gesperrt.

1. Auflage.

Anmerkung 282.

Hiermit (*scil. der Lehre, dass die Gewohnheit der Beobachtung dauernder Kohärenz der Wahrnehmungen die Ursache des Glaubens an die dauernde Existenz der Gegenstände sei*) ergänzt oder vervollständigt Hume . . . sein Prinzip der Gewohnheit. Zugleich gewinnt das Prinzip damit einen neuen und erst eigentlich logischen Charakter; es wird zu einer Art von allgemeinem Prinzip der Trägheit, Konstanz, Konsequenz, kurz Gesetzmässigkeit des denkenden Geistes.[1]) Ein Schritt weiter in dieser Richtung, und das Gewohnheitsprinzip als solches, die vermeintliche logische Bedeutung des Gewohnheitsmässigen oder Angewöhnten schwindet und das reine Gesetz der Gesetzmässigkeit des Geistes,[1]) die apriorische Tatsache, dass überhaupt das menschliche Denken gesetzmässig ist, die Tatsache also, auf der in Wahrheit alles Schliessen beruht und aus der insbesondere das Kausalgesetz ohne Weiteres sich ergiebt, bleibt übrig. Hume hat diesen Schritt nicht getan.[1])

2. Auflage.

Anmerkung 282.

Hiermit . . .

desgleichen.

neuen Charakter, derart, dass es fast wie ein logisches oder Erkenntnisprinzip sich ausnimmt;[1]) es wird zu einer Art von allgemeinem Prinzip der Konstanz, Konsequenz, kurz Gesetzmässigkeit des „Geistes".[1]) Ein Schritt weiter in dieser Richtung, und das Gewohnheitsprinzip als solches, die vermeintliche logische Bedeutung des Gewohnheitsmässigen oder Angewöhnten musste fallen und die wirkliche Gesetzmässigkeit des Geistes im engeren und spezifischen Sinne dieses Wortes,[1]) die apriorische Gesetzmässigkeit des Denkens, die Eines ist mit der Gesetzmässigkeit der gedachten Gegenstände,[1]) und in der auch das Kausalgesetz beschlossen liegt, wurde von Hume gefunden. Hume hat diesen Schritt nicht getan. Kein Wunder: Er hätte zunächst das eigenartige, und von jedem blossen Perzipieren, oder Haben von Bewusstseinsinhalten, toto coelo verschiedene Wesen des Denkens,[1]) oder was dasselbe sagt, er hätte den Begriff des dem Inhalte transscendenten „Gegenstandes" finden müssen. Und dies hätte ein Umdenken seines ganzen Buches „über den Verstand" bedeutet.[1])

[1]) Von mir gesperrt.

1. Auflage.

Anmerkung 302.

Hume: internal perceptions; nicht innere im Gegensatz zu äusseren Perzeptionen;[1]) sondern Perzeptionen als innere Vorgänge, also überhaupt: innere Vorgänge. Denn alle „inneren" Vorgänge fallen für Hume unter diesen Begriff.

Anmerkung 308.

Es ist hier, wie in so manchen Fällen, leicht auf Humes Kosten geistreich zu sein, wenn man nicht beachtet, worum es sich handelt.[1]) Hier wird zunächst vielleicht mit unnötiger Umständlichkeit eingeschärft, dass es wie Vorstellungen, so auch Eindrücke giebt, denen das Merkmal der Ausdehnung zukommt. Die Vorstellung des Ausgedehnten, die wir ja jedenfalls haben, ist nur möglich als Nachbild eines ihr Gleichartigen, also eines Ausgedehnten, das vorher als Eindruck dem Bewusstsein gegenwärtig war. Daher versteht Hume, wie überall, unter den Eindrücken und Vorstellungen, er versteht ebenso nachher unter den Perzeptionen, die Eindrücke und Vorstellungen umfassen, nicht die Akte des Wahrnehmens und Vorstellens, die ja auch unserer unmittelbaren Erfahrung gar nicht gegeben sind, sondern lediglich als Bewusstseinsobjekte, beispielsweise den jetzt von mir wahrgenommenen oder vorgestellten Tisch. Er wendet sich gegen diejenigen, die meinen, es habe Sinn zu sagen, diese Bewusstseinsobjekte seien [räumlich] „in" der Seele oder der vorstellenden „Substanz". Er spielt im folgenden insbesondere mit denjenigen, die die ausgedehnten

[1]) Von mir gesperrt.

2. Auflage.

Anmerkung 302.

Hume: internal perceptions; innere oder nach innen gerichtete Perzeptionen. Wiederum werden hier die Perzeptionen nicht unterschieden von dem, was darin perzipiert wird, ihrem Gegenstande.[1])

Anmerkung 308.

Die Konsequenz der grundsätzlichen Verwechselung von Akt der Perzeption und Perzipiertem[1]) tritt hier besonders deutlich zutage. — Da für Hume der Gegenstand mit der Perzeption zusammenfällt, so ist natürlich für ihn die Vorstellung des Gegenstandes mit der „Vorstellung der Perzeption" gleichbedeutend.

1. Auflage.

Bewusstseinsobjekte einer einfachen oder unausgedehnten Seele räumlich einverleiben (incorporate) wollen, indem er fragt, wie eigentlich sie sich ein solches räumliches Zusammen vorstellen wollen, da man sich doch sonst bei Worten etwas vorzustellen pflegt. Kurz er sucht zu zeigen, dass diese ganze Verräumlichung der Beziehung der Perzeptionen zur Seele so widersinnig ist, wie es tatsächlich ist.

2. Auflage.

Anmerkung 310.

Wenn wir von dem Inhalt oder Objekt des Bewusstseins[1]) (perception) den (wirklichen) Gegenstand unterscheiden, so ist die „Vorstellung“ des letzteren in Wahrheit nichts, als der gänzlich inhaltleere Gedanke eines Etwas, das zu dem Bewusstseinserlebnis in irgend welcher Beziehung steht, oder sie ist, wie jede inhaltlich irgendwie bestimmte Vorstellung, Nachbild einer Wahrnehmung. Mag der (wirkliche) Gegenstand an sich sein, was oder wie er will, für unser Bewusstsein (für die Wahrnehmung oder Vorstellung,[1]) ist er doch immer nur ein Inhalt der Wahrnehmung[1]) oder der Wahrgenommenes reproduzierenden Vorstellung.

Anmerkung 310.

Wenn wir von dem Bewusstseinserlebnis[1]) (perception) den

desgleichen

will, für unser Bewusstsein ist er doch immer nur ein Wahrnehmungs- oder ein die Wahrnehmung reproduzierendes Vorstellungserlebnis. — Dies ist ebenso unzutreffend, wie es einfach klingt. „Bewusstsein“ ist nicht nur Wahrnehmung oder Vorstellung, sondern auch Denken.[1])

Text S. 327. . . . ich kann wagen, von allen . . . Menschen zu behaupten, dass sie nichts sind als ein Bündel oder Zusammen 316) verschiedener Perzeptionen . . . Der Geist ist eine Art Theater, auf dem verschiedene Perzeptionen nacheinander auftreten . . .

[1]) Von mir gesperrt.

1. Auflage.	2. Auflage.
Anmerkung 316.	**Anmerkung 316.**
Hume: bundle or collection.	Hume: bundle or collection. Hume übersieht, dass auch ein „Bündel" oder „Zusammen" mehr ist als eine Menge, dass es ein Bindendes oder Zusammenfassendes in sich schliesst.[1]) Das gleiche gilt vom „Theater".

Die Änderungen der 2. Auflage zeichnen sich zunächst durch ihre negative Seite aus: diese bringt zum Ausdruck, dass Lipps jetzt dem Grundgedanken des Treatise, der Begründung der Erkenntnis in den einzelnen psychischen Akten, kurz, dem „Psychologismus" Humes durchaus skeptisch gegenüber steht. Während ihm in der ersten Auflage noch die psychologische Analyse als dasjenige Mittel galt, durch welches „allein das Erkenntnisproblem zu lösen" sei (Vorrede), spricht es die Anmerkung 4 der 2. Auflage klar aus, dass es „die dringendste Aufgabe der Lehre „vom Verstande" ist," den Psychologismus „völlig zu überwinden". Dieses negative Moment der neuen Auflage, das aber schon nicht mehr bloss negativ ist, sondern bereits auf den positiven Fortschritt der Lippschen Auffassung der Verstandeslehre vorbereitet, kommt ausser durch die Weglassungen der oben angeführten Partien der Vorrede besonders noch bei den Veränderungen der Anmerkungen 8, 149, 191, 282 zum Ausdruck. Zugleich macht die Neubearbeitung der Anmerkungen 4, 149, 191, 282 mit der von 156, 310, 316 deutlich, was Lipps an die Stelle des „Psychologismus" gesetzt wissen möchte: die Erkenntnis der Eigenart des begrifflichen Denkens, welche Hume nicht aufgegangen war, da sich das Denken für ihn aus der Wahrnehmung ablöste. Die übrigen Veränderungen zeigen, dass Lipps die Hauptursache von Humes Verkennung der Eigenart des Denkens als einer von Wahrnehmen und Vorstellen wesentlich unterschiedenen Funktion jetzt in der Auflösung des Perzipierten in Perzeption, in der Vermischung von Inhalt und Akt der Wahrnehmung, in der Nichtunterscheidung von objektiver und subjektiver Existenz sieht (vgl. Anm. 76, 90, 156, 302, 308). Die neue Fassung der Anmerkungen

[1]) Von mir gesperrt.

156, 191, 282 belehrt uns nun darüber, wie Lipps zu seiner Auffassung der Entstehung von Humes Irrtum gekommen ist: dieser verfällt jener Verwechselung, weil er nicht zur Erkenntnis des Objektivitätsbewusstseins als des „mit jedem sonstigen Datum unseres Bewusstseins Unvergleichbaren“ vorgedrungen, sondern über die Reduktion der Objekte auf subjektive Wahrnehmungen nicht hinausgekommen ist. Er hat das „von jedem blossen Perzipieren, oder Haben von Bewusstseinsinhalten toto coelo verschiedene[1]) Wesen des Denkens, oder, was dasselbe sagt,[1]) er“ hat „den Begriff des dem Inhalte transscendenten „Gegenstandes“ “[1]) nicht gefunden.

Die Frage, ob Hume die Realität des Aussendings anerkannt oder bezweifelt habe, bildet nun einen Streitfall zwischen Lipps, dessen jetzige Auffassung der letzteren Annahme zuneigt, und Hönigswald (a. a. O.), der die Anschauung vertritt, dass Hume an den die Dinge der Erfahrung begründenden Aussendingen festgehalten habe. Da ich dieses Problem der Humeinterpretation, zu dem jetzt auch Cassirer a. a. O. (bes. S. 676 [Anm. 33]) das Wort ergreift, gelegentlich einer Anzeige von Hönigswalds Schrift in den Kantstudien näher zu erörtern gedenke, so sehe ich hier von einer Stellungnahme zu dieser speziellen Frage der Auslegung ab. Von Interesse ist zunächst nur, dass Lipps mit der zuletzt aus Anmerkung 282 angeführten Kritik an Humes Perzeptionstheorie eine Auffassung von dem Verhältnis zwischen Wahrnehmung, Denken und Gegenstand bekundet, die nicht als eine gradlinige Fortsetzung seines Weges von Hume hinweg nach Kant hin betrachtet werden kann.

Während die Kritik des Humeschen Psychologismus, welche die Unabhängigkeit des Logischen, des Denkens in Gesetzen von blosser Wahrnehmung fordert, gradeswegs der Einheitlichkeit der Auffassung zustrebt, welche allein die Lösung des Erkenntnisproblems gewährleisten kann, bringt der weiteren Verfolg der Betrachtung, wobei Lipps das „Haben von Bewusstseinsinhalten“ und das „Denken“ als zwei wesentlich verschiedene Fähigkeiten trennt, uns vor einen Dualismus, der die Lösung wenigstens hinausschiebt. Sie wird nicht zu finden sein, solange man bei dieser psychologischen Trennung der Erkenntnisvermögen stehen bleibt. Nicht darum handelt es sich, ob „unsere gewöhn-

[1]) Von mir gesperrt.

lichsten „Einbildungen“ im letzten Grunde denselben Faktoren ihr Dasein verdanken, wie unsere sichersten Erfahrungserkenntnisse“ (2. Aufl., Anm. 191) — diese genetisch interessierte Frage kann nur eine biologisch-metaphysische Scheinlösung finden — sondern die Frage muss, wenn anders eine „verstandesmässige“, kritische Lösung überhaupt erwartet werden soll, so gestellt werden: wie ist die als unbestreitbares Faktum in den Wissenschaften, vorab in der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft vorliegende, soweit Erfahrung gewordene Erkenntnis (deren letzte „Wurzeln“ nur biologisch aufgegeben, erkenntnismässig aber unerreichbar sind) möglich? Das heisst: wie ergeben sich ihre Bedingungen in einheitlichem, notwendigem Zusammenhang, ohne dass die zur Erfassung der ursprünglichen Synthesis praktisch erforderliche Analyse über- oder unterlogische Faktoren, überhaupt etwas anderes als die logische Struktur der vorliegenden Erkenntnis ins Auge fasst? Diese letztere Forderung ist, das muss betont werden, eine unerlässliche, weil Erkenntnis nur logisch geformt werden kann. Anstatt des subjektiven „Vermögens“ wird die sachliche Möglichkeit zu suchen, statt nach dem „Denkakte“ nach der Funktion der den Gegenstand der Erfahrung überhaupt konstituierenden Voraussetzungen zu fragen sein.

Es ist schon viel gewonnen, wenn das Denken in seiner Unabhängigkeit von den Daten der sinnlichen Erfahrung erkannt wird. Soll jedoch die Erkenntnislehre hier nicht in zwei Gebiete zerfallen, von denen das eine, weil unterlogisch („blosses Haben von Bewusstseinsinhalten“), jeder Erfassung durch die Erkenntnis überhaupt entzogen wäre, so muss die notwendige Folgerung aus der einmal anerkannten „Überlegenheit“ des gesetzmässigen Denkens gezogen und dies als Bedingung aller und jeder Erfahrung eingesetzt werden. Es bildet somit auch die Grundlage für ein jedes „Haben von Bewusstseinsinhalten“ und „Datum unseres Bewusstseins“, indem diese, sofern sie überhaupt für unser Bewusstsein in betracht kommen sollen, Objekte sind; wobei die Frage, ob und inwieweit sie in dem individuellen Subjekt als solche erzeugt werden, erst in zweiter Linie steht und eine solche der Psychologie ist. Das reine Denken, das Lipps mit Recht als das Denken von Gegenständen bezeichnet, wird seinem Wesen nach erst dann richtig erfasst werden, wenn es aufhört, ein gewissermassen sublimierter Teil unseres Erkenntnisvermögens zu sein, sondern wenn es als die Bedingung der Möglichkeit einer jeden

Erfahrung auftritt. Hierbei ist freilich eines festzuhalten: es kann objektiv nicht halbe und ganze, embryonale und ausgewachsene „Erfahrung“ geben; „Erfahrung“ kann nicht in Teile von verschiedener Gewissheit zerfallen: sie ist alsdann eben keine „Erfahrung“, sondern subjektiver und somit durchaus unkontrollierbarer Zustand. Als „Erfahrung“ darf nur Erkenntnis gelten, sofern sie Wissenschaft geworden, und sei es solche von den „einfachsten“ Dingen. Sobald dieser Massstab zugelassen ist, scheidet sich klar das Arbeitsgebiet der Erkenntnistheorie, als der wahren „Lehre vom Verstande“, und das der Metaphysik. In das letztere fällt alles, was nicht als klar umrissener, synthetisch erzeugter Gegenstand der Erfahrung, d. i. Erkenntnis, angesprochen werden kann. Dann wird der Zwiespalt zwischen einer „niederen“ und einer „höheren“ Art der Erkenntnis verschwinden und nur noch Erkenntnis schlechthin in betracht kommen. Sobald das reine Denken als das Grundgefüge der Erfahrung, als die Bedingung der Möglichkeit des Erfahrungsgegenstandes überhaupt erfasst ist, scheidet einerseits jegliches „untere“ oder Unbewusstsein, als gänzlich ausserhalb jeder möglichen Erfahrung liegend, aus, andererseits wird jeder jenseits oder über dem Erfahrungsgegenstand liegende „transscendente Gegenstand“ als bloss negativer Begriff gelten müssen, dem in unserer Erkenntnis kein „Datum“ entspricht. Denn ich kann die Tatsache, dass Lipps (2. Auflage, Anm. 282) das Wesen des Denkens mit dem „Begriff des dem Inhalte transscendenten[1]) Gegenstandes“ gleichsetzt, nur dadurch erklären, dass er das reine Denken nicht als die Grundlage der Erfahrung überhaupt, d. i. als Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände unserer Erkenntnis ansprach, sondern es als eine Art höheres Vermögen von dem „blossen Perzipieren“ unterschied; als ein Vermögen, dem auch eine höhere Aufgabe als ein „bloss“ erfahrungsmässiges Erfassen von „Bewusstseinsinhalten“ — dem der „Gegenstand selbst“ zugewiesen werden müsse. Damit, wenn ich mit dieser Auslegung Lipps' Meinung getroffen habe, ist jedoch der Schritt vom reinen zum absoluten Denken, vom Gegenstand der Erfahrung zu dem der Metaphysik gemacht. Denn es ist nicht zu ersehen, welche Brücke von unserer Erkenntnis zum „transscendenten Gegenstande“, der nur als das aufgegebene x der Erkenntnisgleichung Sinn hat,

[1]) Von mir gesperrt.

hinführen soll. Die Eindeutigkeit, Geschlossenheit, besser: die systematische Einheit der Lösung, bei der kein Teil abseits gestellt werden muss; diese Einheit, diese Notwendigkeit der Lösung des Erkenntnisproblems, das alleinige Kriterium der Lösung, ist nicht erreicht. Lipps entzieht das Denken dem unsicheren Boden der subjektiven Wahrnehmung, worauf Hume es zu gründen versucht hatte: doch scheint er noch in der alten psychologischen Problemlage zu sehr befangen, um ihm nun sogleich seine wahre Stellung als Bedingung der Erkenntnis anzuweisen: es bleibt, als oberster zwar, ein Teil des subjektiven Erkenntnisvermögens, und indem „die apriorische Gesetzmässigkeit des Denkens, die Eines ist mit der Gesetzmässigkeit der gedachten Gegenstände", nicht zweifellos als die Bedingung der Möglichkeit der letzteren gesetzt wird, muss sie als von der des „transscendenten Gegenstandes" abhängig gedacht erscheinen.

Ist nun auch damit die Lösung im Sinne Kants hinausgeschoben, so bleibt doch die Gewähr, dass Lipps auf sie losgeht. Den entscheidenden Schritt: die Anerkennung der Unabhängigkeit des Denkens von jeglicher „Perzeption" hat er getan. Und dass er weitere tun wird, schliesse ich aus der Formulierung eben derjenigen Stellen, deren Rationalismus ich angreifen musste. Ich bin der Hoffnung, dass die Abwendung vom transscendenten Gegenstande zum transscendental begründeten nur noch eine Frage der Zeit sein wird.

Die sonst noch von Lipps in der 2. Auflage in den Anmerkungen vorgenommenen Änderungen sind weniger wichtig als die oben hervorgehobenen, auch sind ihrer nur noch wenige zu verzeichnen. Gewöhnlich enthalten sie eine Rechtfertigung für die in der Neubearbeitung auftretenden Änderungen der Interpretation. Diese stellen, soweit meine Stichproben reichen,[1]) durchaus einen Fortschritt dar. Die Kontrolle ist an zweifelhaften Stellen überall ermöglicht; wie schon in der 1. Auflage, durch Anführung des Originaltextes und Besprechung der Übersetzung sowohl als des sachlichen Zusammenhanges mit den Humeschen Leitgedanken, oder dadurch, dass die Lippsschen Zusätze in eckige Klammern gesetzt werden. Die Anmerkungen sind in der neuen Fassung

[1]) Ich benutzte die Ausgabe von Green-Grose von 1898, während Lipps die von 1878 zu Grunde legte; doch glaube ich, dass die erstere keine nennenswerten Änderungen gegenüber der letzteren aufweist.

der Gedanken in noch höherem Grade von grossem propädeutischem Wert als in der alten; die Zusätze schaffen glücklich gedankliche Übergänge für den Leser. Im allgemeinen war jedoch für den Text der Übersetzung nur an wenigen Stellen eine sachliche, meist eine bloss stilistische Revision nötig; im ganzen liegt derselbe Übersetzungstext vor. Indes giebt die Arbeit, die Lipps an dem neuen Buche geleistet, ihm das Recht, den Titelaufdruck der 1. Auflage: „. . . übersetzt von E. Köttgen, die Übersetzung überarbeitet von Th. Lipps", umzuändern wie oben ersichtlich und die Bemerkung der Vorrede über das Verhältnis seiner Überarbeitung zur ursprünglichen Übersetzung E. Köttgens zu streichen. — Im übrigen ist er bemüht gewesen, die neue Ausgabe so zu gestalten, dass sie in der äusseren Anordnung möglichst wenig von der alten abweicht: Die in den Anmerkungen nötig gewordenen Änderungen, bes. auch Streichungen, sind so ausgeglichen, dass Zahl und Nummer der Anmerkungen im allgemeinen in der neuen Auflage sich gleich geblieben sind, wodurch auch die Verweise im Register am Ende vor Verschiebungen bewahrt wurden, desgleichen auch mit verhältnismässig wenigen Abweichungen die Seitenanordnung, sodass das neue Buch ganz dazu angetan ist, unmerklich an die Stelle des alten rücken zu können.

An dem trefflichen Werke, das auch für den des Englischen kundigen Humeleser unentbehrlich sein wird, bleibt nur Weniges auszusetzen. Das bei Green-Grose nach den Originalausgaben kursiv Gedruckte sähe man gerne auch bei Lipps überall entsprechend markiert; die Änderungen der Neuauflage scheinen im „Namen- und Sachregister" (S. 365—380) nicht durchweg berücksichtigt; ich vermisse z. B. unter *Perzeption* einen Hinweis auf die neue Anmerkung 176 und die geänderte 302 zu „internal perception"; ferner finde ich interessante Begriffe wie „survey" oder „view" (hierzu die neue Anmerkung 219, welche die neue Übersetzung: = „Auffassungsakt" gegenüber der alten = „Bild" rechtfertigt) nicht im Register vertreten. Die inzwischen erschienene Litteratur scheint nicht verwertet worden zu sein; wenigstens äussert sich Lipps unter dem Texte nicht zu dem, was z. B. Quast, Der Begriff des belief bei David Hume (1903)[1]) in seinen Anmerkungen, so etwa S. 23, Anm. 1,[2]) S. 52, Anm. 3

[1]) Siehe meine Anzeige im Literarischen Zentralblatt 1906, No. 49, Sp. 1663 f.

[2]) Quast zitiert hier falsch „jeden Glauben" statt „jedes Glauben".

über einzelne Stellen des Textes der 1. Auflage bemerkt. Doch sind das unwesentliche Ausstellungen, die bei einem Neudruck leicht berücksichtigt werden können.

Der zweite Band bringt uns die Lebensphilosophie Humes: mit diesem Wort ist, glaube ich, am besten die Gesamtheit dieser seiner Ausführungen über alle möglichen Fragen der Ethik und Rechtsphilosophie auf psychologischer Grundlage bezeichnet. Die von Hume selbst vorgenommene Zweiteilung ist nicht streng zu verfolgen; die Gebiete greifen häufig ineinander über: der „miscellaneous way of reasoning", ein Hauptreiz geistreicher Konversation, für Humes Art der Darstellung auch im erkenntnistheoretischen Teil des Treatise schon bezeichnend, kommt bei dem zweiten und dritten Teil, dessen Gegenstände der litterarischen Formung sich ja auch williger darbieten, voll zur Auswirkung. Sie sind für das Verständnis der späteren inhaltlich verwandten, überhaupt der nicht erkenntnistheoretischen Schriften Humes, die in erster Linie seinen litterarischen Ruhm begründeten, nicht minder wichtig, als der erste Teil es für die sogleich erfolgreiche und folgenreiche Inquiry concerning human understanding ist. Lipps hat mit der Veröffentlichung des 2. Bandes sein 1895 begonnenes Unternehmen in dankenswerter Weise zum Abschluss gebracht.

Die Grundsätze, nach denen Lipps bei der Übersetzung verfuhr, sind die aus der Vorrede zum ersten Bande bekannten. Es gewährt einen ästhetischen Genuss, den Urtext mit seiner deutschen Übertragung zu vergleichen. Ich zweifle nicht daran, dass jene Worte der Vorrede zur 1. Auflage von Bd. I, die in der 2. Auflage weggelassen sind, jetzt für den 2. Band Geltung haben: „Was das Verhältnis der „Überarbeitung" zur Übersetzung angeht, so bemerke ich, dass die Rücksichtslosigkeit der ersteren die Urheberin der letzteren von der Verantwortung für das schliessliche Ergebnis befreit." Die Bearbeitung steht auf dem Standpunkt, dass nur durch freie Umformung und Auflösung des englischen Satzgefüges, durch exakte Übertragung der Worte der gedankliche Kern von Humes Perioden rein wiedergegeben werden kann. Die Übersetzung bedeutet eine gedankliche Neuschöpfung, ohne doch im geringsten über den Rahmen des Ursinnes hinauszugehen, ohne Humes Begriffen eine nicht in ihrer Grundform liegende Nuance zu geben. Ich habe nach Anglizismen gespürt

und bei vielen Stichproben nicht den leisesten Anklang daran gefunden. Die Kontrolle ist wie bei Band I ermöglicht.

Nur ein Missverständnis, eine im Englischen nicht ungewöhnliche syntaktische Erscheinung betreffend, ist zu notieren: Lipps sagt Anmerkung 78, S. 293: „Im Text heisst es: ingraft them on those other duties. Der Sinn verlangt aber die Umkehrung: ingraft on them those other duties. — Solche sinnstörende Schreib- oder Druckfehler sind auch sonst in der Ausgabe von Green und Grose stehen geblieben." Ich glaube, die 4 Neuausgaben, die seit der von 1878, die Lipps benutzte, erschienen sind, haben den Text von wirklichen Fehlern im wesentlichen gereinigt; wenigstens finde ich in meinem Exemplar der letzten von 1898 keine mehr: dagegen steht auch im neuesten Abdruck noch: *to ingraft them on those other duties;* das ist aber kein „sinnstörender Fehler": wir haben es vielmehr mit einem syntaktisch regelrechten Satz zu tun, zu dem der von Lipps als richtiger vorgeschlagene nur eine eben zulässige Variante bildet. Beide können übersetzt werden: „ . . . auf sie [scil.: die Naturgesetze] jene anderen Pflichten . . . aufzupfropfen" [Lipps a. a. O.]. Das Missverständnis Lipps', die Präposition *on* könne dem Pronomen, auf das sie sich bezieht, nicht nachstehen, ohne von dem Leser notwendig den Worten *those other duties* beigeordnet zu werden, wodurch der ganze Sinn zur Unverständlichkeit verschoben werden müsse, kommt durch die Erwägung in Wegfall, dass die englische Satzbetonung nach *to ingraft them on* eine „Cäsur" fordert, sodass für den Hörer und für denjenigen Leser, der beim Lesen in Gedanken die Sätze gesprochen hört, die „Prä"position ohne weiteres als dem voraufgehenden Pronomen beigeordnet erscheint (Postposition). Diese Stellung der logisch zum Verb gehörigen „Prä"position hinter dem von ihr abhängigen Nomen ist nämlich eine bekannte syntaktische Erscheinung, zu der die vom Verb losgelöste, dem Nomen voranstehende Präposition, wie sie Lipps in seiner Änderung giebt, bloss eine Variante bildet. Der Urtext lautet, genau übersetzt: *„ihnen jene anderen Pflichten . . . aufzupfropfen"*; die Änderung von Lipps jedoch: *„auf sie jene anderen Pflichten . . . zu propfen"*. Das kommt jedoch sachlich auf dasselbe hinaus.

Nicht der Text des 2. Bandes, wohl aber die Anmerkungen haben es entgelten müssen, dass Lipps' Teilnahme für Hume nicht mehr so stark ist wie zur Zeit der Bearbeitung der

1. Auflage von Band I. Man vergleiche die Zahl der Anmerkungen: im 1. Band: 346 z. T. sehr ausführliche, bisweilen fast kleine Abhandlungen darstellende Fussnoten: im 2. (stärkeren) Band: 92 zum grössten Teil sehr knappe Randbemerkungen. Das mag teilweise im Gegenstand des Textes seinen Grund haben: Humes Erkenntnistheorie ist weitaus interessanter und geschichtlich bedeutsamer, als der Inhalt des 2. und 3. Buches (Of the passions, Of morals). Aber doch glaube ich: wenn 1904 nicht schon von Book I die Bearbeitung in 1. Auflage mit jenem programmatischen Vorwort und den von reger Teilnahme an dem sachlichen Kern zeugenden zahlreichen Anmerkungen vorgelegen hätte, so würde Lipps viel seltener das Wort ergriffen haben, als es in der 2. Auflage geschehen. Ich komme zu dieser Vermutung ausser durch die Beobachtung der oben besprochenen Änderungen an der 1. Auflage noch durch die Wahrnehmung, dass die Anmerkungen 35, 51, 58, 76, 82, 88 des 2. Bandes Wendungen enthalten, die auch an der formalen Struktur von Humes Ausführungen oft recht scharfe Kritik üben, während das Vorwort zur 1. Auflage von Band I aussagte, „dass Hume zu den klarsten Schriftstellern gehört". Man muss daran denken, dass — Kant bei aller Kritik der Sache wenigstens immer noch den „unnachahmlich schönen Vortrag" Humes rühmte. Sic transit gloria . . .

Alles in allem: wir haben keine Ursache, darüber zu murren, dass Lipps in der 1. Auflage von Band I für Hume so eifrig eintrat. Wir verdanken dieser warmen Teilnahme den trefflichen ersten Band mit seinen zahlreichen Anmerkungen und — seine zweite Auflage, die nicht nur ein durchgesehenes, sondern auch ein auf ungemein lehrreiche Art revidiertes Buch ist; ferner den zweiten Band, der dem Gefühl entsprang, dass einmal Begonnenes jedenfalls unter Dach gebracht werden müsse. Wenn eine objektive Würdigung Humes in Zukunft immer weiter um sich greift, so wird Lipps sein redlich Teil dazu beigesteuert haben.

Rezensionen.

Fischer, Kuno. Schopenhauers Leben, Werke und Lehre. Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung. 1908. (XVI u. 560 S.)

Wie allen „Philosophieprofessoren", so hatte Schopenhauer anfänglich auch gerade Kuno Fischer einen herzlichen Hass erwiesen. Aber, wie manchmal sonst, so trat auch hier ein bemerkenswerter Stimmungsumschlag ein. Dass er im Jahre 1855 von Kuno Fischer in der Geschichte der neueren Philosophie schon „obiter ein wenig (extra ordinem) besprochen" wurde, das war ihm sehr, sehr lieb; dem Satze Kuno Fischers: „Sich in der Philosophie orientieren, heisst heutigentags nichts Anderes als die Kantische Philosophie aufs gründlichste studieren", gab er freudigsten Herzens sein „recte"; und zwar um so lieber, als er in köstlich-genialer Naivität meinte, dass eigentlich allein er selbst Kant „rehabilitieren" könne. Als er nun vollends von seinem Verleger, der ihm ab und zu in den Universitätsauditorien etwas erhorchen musste, erfuhr, dass Kuno Fischer in der Vorlesung von ihm mit der grössten Anerkennung gesprochen, oder, wie Schopenhauer selbst sich ausdrückte, sein „Lob in den stärksten Ausdrücken verkündet" habe, da war er — selig, wie ein Kind. Derselbe Schopenhauer, der wenig früher sich ebenso darüber ergrimmt hatte, dass Kuno Fischers Spinoza-Kolleg von „über hundert Zuhörern" besucht war, wie er sich aufs höchste über Kuno Fischers Vertreibung aus Heidelberg gefreut hatte und darüber leider nichts besseres zu bemerken wusste als: „Das Ministerium in Baden hat recht getan, dem Menschen das Handwerk zu legen", — derselbe Schopenhauer erlitt ganz allein durch seines Verlegers Suchsland Kunde, Kuno Fischer habe im Kolleg sein Lob verkündet, plötzlich einen solchen Stimmungswechsel, dass er auch die andere Nachricht, Kuno Fischer habe in Jena 200 (nicht bloss wie früher 100) Zuhörer und dass er sich auch der Gunst des Landesherrn erfreue, mit Wonne weiterkolportierte: „Er hat 200 Zuhörer und sogar der Landesherr hat bei ihm hospitiert."

Noch mehr, als dieses „Lob" im Hörsaal sollte Schopenhauer, ohne dass er es freilich erlebte, durch Kuno Fischer zu teil werden: Kuno Fischer schrieb die erste grosse, objektiv wissenschaftliche und grundlegende Darstellung von Schopenhauers Leben und Lehre. Sie liegt jetzt in dritter Auflage vor. Diese hat Kuno Fischer nicht mehr selbst besorgt. Sein Leben ist, nach jahrelangem Leiden, im vorigen Jahre erloschen; im selben Jahre noch ward diese neue Auflage der Öffentlichkeit übergeben. Ich brauche über das Werk als solches nichts zu berichten. Von den Lesern der Kant-Studien darf ich erwarten, dass es ihnen bekannt ist. Nur über das Eigentümliche gerade dieser Neuausgabe sollen hier einige Worte gesagt werden. Die Herausgabe der ganzen Geschichte der neueren Philosophie Kuno Fischers hat die bestbewährte Leitung: Sie erfolgt, wie der Verlag in einer Vorbemerkung berichtet, „unter dankenswerter Beratung" von Wilhelm Windelband. Bearbeitet ist die Ausgabe von Dr. Arnold Ruge. Dabei ist es von vornherein die Intention des Verlages, „das Werk Kuno Fischers als künstlerisches Ganzes zu erhalten". Dieses Bestreben haben wir mit besonderem Danke zu begrüssen. Auch dem Herausgeber, Arnold Ruge, wollen wir dankbar sein für die Mühe und die Sorgfalt, die er auf das Werk verwendet hat. Er hat sich nicht bloss auf eine Berichtigung von Daten und Zitaten beschränkt. Von besonderem Wert ist ein sorgfältiges Namenregister und eine, wie dieses im

Anhang gegebene Heranziehung der Litteratur. Dadurch hat das Werk entschieden den früheren Auflagen gegenüber an Wert gewonnen. Selbst wenn es gerade in Ruges Stellung zur Schopenhauer Litteratur an einigen Schiefheiten nicht fehlt, so wird der Gesamtwert seiner Arbeit an Kuno Fischers Werk dadurch nicht beeinträchtigt. Und wenn ich ihm die bedenklichsten Verschiefungen des Urteils jetzt nicht durchgehen lasse, so geschieht das, nicht um diesen Wert herabzusetzen, sondern um den Herausgeber, falls er auf mich hören will, zu einer Kontrolle seiner Stellungnahme zu veranlassen. Meine Ausstellungen beziehen sich lediglich auf die Heranziehung der Litteratur. Ist diese auch im allgemeinen glücklich, so ist sie es doch, hinsichtlich des Werturteils über sie, nicht durchweg. So sagt Ruge im Anhang S. 539 f. z. B.: „Obwohl Georg Simmel es in der Vorrede zu seinem ‚Schopenhauer und Nietzsche' (Leipzig 1907) ausdrücklich ablehnt, die Lehre beider Denker ausführlich behandeln zu wollen, darf man für Schopenhauers Philosophie, um die es uns an dieser Stelle allein zu tun ist, behaupten, dass sie hier ihre eingehendste, bedeutendste und, man darf wohl sagen, auch gerechteste Darstellung gefunden hat." Es mutet seltsam an: Simmel selbst macht mit Recht nicht den Anspruch, Schopenhauers Lehre ausführlich zu behandeln, und Ruge sieht dennoch in Simmels Buch „die eingehendste, bedeutendste und, man darf wohl sagen, gerechteste Darstellung" der „Schopenhauerschen Philosophie". Macht er nun einen Unterschied zwischen Schopenhauers „Lehre" und Schopenhauers „Philosophie"? Und welchen? Darauf bleibt er uns leider die Antwort schuldig. Ohne einen solchen Unterschied aber wird sein hochtönendes Lob ungereimt. Ja, als Herausgeber von Kuno Fischers „Schopenhauer" brächte er sich überhaupt in eine eigentümlich precäre Lage, wenn er mit seiner fast schrankenlosen Wertschätzung des Simmelschen Buches recht hätte. Die „eingehendste, bedeutendste und man darf wohl sagen, auch gerechteste Darstellung" der „Schopenhauerschen Philosophie" bedeuten, das heisst doch wohl auch eine schlechthinige Überholung aller übrigen Darstellungen der Schopenhauerschen Philosophie bedeuten. Dann aber darf man billigerweise doch fragen: Warum hat sich denn Arnold Ruge die wirklich nicht geringe Mühe der Ausgabe von Kuno Fischers „Schopenhauer" gemacht? — Nun, ich bin geneigt, seine eigene Arbeit ernster zu nehmen, als seine Bewunderung des Simmelschen Buches. Sehen wir dabei zu, wie Ruge bei dieser Bewunderung von Simmels Schrift ein so verdienstvolles Werk wie Volkelts „Schopenhauer" ziemlich obenhin behandelt, so wirkt das doppelt peinlich: „Während Kuno Fischer den Zwiespalt zwischen Leben und Lehre des Philosophen durch die künstlerische Erfassung des Lebens bei Schopenhauer zu erklären sucht, scheint sich Volkelt damit begnügen zu wollen, diesen Zwiespalt konstatiert zu haben" — so lesen wir auf derselben Seite des Anhangs, auf der Ruges Hymnus auf Simmels Buch beginnt. Gerade hinsichtlich des Persönlichkeitsproblems bei Schopenhauer glaube ich zwar selbst Kuno Fischers Deutung näher zu stehen, als derjenigen Volkelts. Aber, um so unvoreingenommener kann ich darum sagen: so, wie es Ruge „scheint", liegt denn in Volkelts hervorragendem Buche die Sache doch nicht — und um ein Urteil über Volkelts Buch fällen zu können, darf man sich eben bei dem, was einem nur „scheint", nicht beruhigen. Und überhaupt — so verschieden Kuno Fischers und Johannes Volkelts Darstellungen sein mögen, beider Forscher Werke sind dennoch die fundamentalen Werke der Schopenhauer-Forschung. Die Anerkennung der Bedeutung des einen darf doch die Anerkennung der Bedeutung des anderen nicht hintanhalten. Historische Gerechtigkeit ist eine der Grundforderungen geschichtlicher Forschung; aber diese darf sie für sich selbst auch in Anspruch nehmen. Was vollends das Verhältnis von Volkelts und Simmels Schopenhauer-Schriften anlangt, — auch da seien wir gerecht, d. h. seien wir ehrlich: Ruge selbst hat dem Satze Kuno Fischers (aus der Vorrede zur zweiten Auflage) zum Wiederabdruck verholfen: „Von Schopenhauer ist mehr zu

lernen, als von ‚Zarathustra'." Wenn wir, was wir doch tun müssen, wollen wir wahrhaft Wissenschaft treiben, den Nachdruck der Wertbetonung auf das „Lernen", nicht auf eine geistreiche Unterhaltung legen, so könnte dem schlichten ehrlichen wissenschaftlichen Gewissen doch kaum ein Skrupel erwachsen, wenn es vor die Frage gestellt würde, ob es dem Werke Volkelts, aus dem auf jeder Seite eine charaktervolle und durchaus auf das Positive gerichtete Eigenständigkeit uns anspricht, oder dem geistreichen Buche Simmels den Vorzug geben sollte.

Das also wären solche Dinge, die ich lieber nicht im Anhang von Kuno Fischers „Schopenhauer" gesehen hätte. Ich wiederhole, dass ich sie nur deshalb bemerke, damit der Herausgeber für eine zu hoffende Neuauflage hier eine Revision vornimmt; und dass im übrigen diese einzelnen wunden Punkte mein Gesamturteil nicht zu modifizieren vermögen. Es war ein dankenswertes Unternehmen, das Schopenhauer-Werk Kuno Fischers von neuem dem Leserkreise zuzuführen. An manchen einzelnen alten Schwächen, wie etwa der Darstellung des Verhältnisses Schopenhauers zu Kant, herumzunörgeln lasse ich bleiben. Freuen wir uns vielmehr des positiv Wertvollen auch hier. Es ist ja eigentlich zu bekannt, als dass es einer besonderen Aufzählung bedürfte. An Kuno Fischers „Schopenhauer" hat seit seinem ersten Erscheinen von jeher keiner achtlos vorübergehen können, der je über den einsamen Frankfurter Denker arbeitete. Unzählige, die eine Einführung in Schopenhauers Persönlichkeit, Leben und Denken suchten, haben sie hier ebenso gefunden, wie ihnen die wahrhaft künstlerische Einheitserfassung des ganzen Schopenhauerschen Seins und Wesens hier geboten wurde. Und alles das, was das Werk vielen bisher geleistet hat, das wird es auch vielen weiterhin leisten.

Halle a. S. Bruno Bauch.

Volkmann, Paul. Die materialistische Epoche des neunzehnten Jahrhunderts und die phänomenologisch-monistische Bewegung der Gegenwart. Verlag von G. B. Teubner, Leipzig, 1909. (30 S.)

Das vorliegende, lehrreiche Schriftchen stellt den Abdruck einer Rede dar, die der Königsberger Physiker am Krönungstage in der Aula der Universität Königsberg gehalten hat. Es ist von vorneherein bezeichnend, dass es „dem Idealismus Immanuel Kants, der den Ruf der Albertus-Universität begründete", gewidmet ist. Ein erfreulicher philosophischer , echt kritischer Geist, spricht uns auch gleich sympathisch an. Und wenn der Verfasser, leider nur mit allzugrossem Rechte, sagt: „Unter allen Wissenschaften sind die Naturwissenschaften — soweit sie es überhaupt gewesen — die letzten gewesen, welche die Vorteile jedes tieferen historischen Studiums der Disziplinen wahrgenommen haben", so bildet er selbst hier eine rühmliche Ausnahme. Ich erinnere nur an seine gerechte und eindringende Würdigung Newtons, die er diesem grössten aller Physiker, manchem historischen Missverständnis gegenüber, zu teil werden liess in seiner Schrift „Über Newtons Philosophiae naturalis principia mathematica und ihre Bedeutung für die Gegenwart". Dasselbe geschichtliche Verständnis bekundet uns dieser Gegenwart selbst gegenüber die heute vorliegende Rede.

Die historische Grundlage des Materialismus des vorigen Jahrhunderts weiss Volkmann sehr treffend in der Anschauung von Laplace zu ermitteln, um daraus gerade die gegenwartsgeschichtlichen Tendenzen richtig zu verstehen. Man könnte sagen: er nimmt gerade da die Untersuchung wieder auf und führt sie fort, wo F. A. Lange sie abbrach, sodass seine Arbeit eine willkommene Ergänzung zu der Langes bildet. Wenn er Lange gegenüber selbst meint: es dürfte „heute vielleicht der Zeitpunkt geeigneter erscheinen, einen Beitrag zur Beurteilung des Wesens und der Bedeutung des Materialismus zu liefern, als vor vierzig Jahren, da F. A. Lange es unternahm, seine Geschichte des Materialismus zu schreiben", so dürfte das auf den ersten Blick als eine Ungerechtigkeit

gegen Langes verdienstvolles Werk erscheinen. Allein bei aller Anerkennung der monumentalen Leistung Langes macht sich doch die Tatsache bemerkbar, dass er den Materialismus noch nicht aus der nötigen historischen Ferne sah. Nur so erklärt es sich, dass Lange bei seinem positiven Verhältnis zum „methodischen Materialismus" auf dem Gebiete der theoretischen Philosophie die praktische Philosophie in letzter Linie mehr auf das Gebiet der Phantasie hinüberretten zu sollen meinte, anstatt sie selbst streng wissenschaftlich zu verankern, und dass zwischen seinen theoretischen und praktischen Anschauungen ein Riss klafft, den nur der reine Idealismus zu überwinden vermag. Zudem lagen für Lange die etwa im letzten Menschenalter von Seiten gerade der Naturforschung geleisteten Arbeiten zur Überwindung des Materialismus nicht vor. Und so ist Volkmann gegenüber Lange doch im Rechte und sowohl in historischer, wie systematischer Beziehung, im Vorteil, so sehr er sich mit Lange wiederum darin berührt, den Materialismus durchaus richtig als „Arbeitshypothese" und als wissenschaftliche Methode, nicht als einheitliche Weltanschauung gelten zu lassen.

Vor allem vermag aber Volkmann die Ablösung des Materialismus durch die phänomenologisch-monistische Bewegung (in dem Sinne, in dem heute der Terminus „Phänomenologie" innerhalb der positiven Wissenschaft gebraucht wird[1]) historisch zu begreifen. Dabei erkennt er überall klar und scharf die Schwächen des sogen. Monismus mit seinen vagen Weltanschauungskonstruktionen, die dieser so gern für wahre und echte, ja „voraussetzungslose Wissenschaft" ausgiebt. Sehr treffend bemerkt Volkmann: „Eine voraussetzungslose Wissenschaft ist ein Unding". Es wäre zu wünschen, dass dieses aus dem Munde eines exakten Forschers stammende Wort weithin in der exakten Forschung vernommen würde, damit der unwissenschaftliche Aberglaube an „voraussetzungslose" und „hypothesenfreie Wissenschaft" endlich ganz erstürbe und an seine Stelle die Besinnung auf die wahrhaften und echten Voraussetzungen der Wissenschaft (selbstverständlich kommt es gar sehr darauf an, was für Voraussetzungen die Wissenschaft macht) treten könnte. Dann würden Philosophie und Naturforschung sich nicht mehr bloss vereinzelt, sondern allenthalben die Hand reichen. Unseres grossen deutschen idealistischen Dichters Bedenken wären überwunden.

Den Weg zu diesem Ziele sieht Volkmann sehr richtig in der Kantischen Philosophie. Wie immer man sich zu diesem oder jenem einzelnen Resultate des Kantischen Kritizismus stellen mag, der Grundzug dieses Kritizismus hat seine ewige Bedeutung. Ihm kann sich der philosophierende Naturforscher ebensowenig ungestraft entziehen, wie der Philosoph, der an der Naturforschung nicht achtlos vorbeigehen will. Denn das gerade ist ja der Grundzug des Kantischen Kritizismus in theoretischer Absicht, dass er die Grundlegung von Mathematik und Naturforschung sich als prinzipielle Aufgabe stellt. Er sucht die Grundlagen methodisch aufzudecken, die Mathematik und Naturwissenschaft selbst logisch ermöglichen, d. h. wahrhafte Grundlagen der Forschung sind.

Dass auf diese Bedeutung der Kantischen Philosophie für die exakte Forschung von deren Seite selbst wieder einmal hingewiesen wird, das hat die Philosophie dankbar anzuerkennen, wie es ihr als ein erfreuliches Zeichen der Zeit erscheint, dass der Geist Kants, „der den Ruf der Albertus-Universität begründete", an dieser auch in der exakten Forschung lebendig geblieben ist, sodass wir Volkmanns Schrift als einen sehr dankenswerten Beitrag für die gegenseitige Verständigung von Philosophie und Naturforschung freudig zu begrüssen haben.

Halle a. S. Bruno Bauch.

[1]) Für die historische Bedingtheit des Terminus „Phänomenologie" erlaube ich mir den verehrten Verfasser auf Hegels „Phänomenologie" aufmerksam zu machen. Bei Hegel, nicht bei Mach, dürften hier die tieferen historischen Gründe liegen. Doch dies nur nebenbei.

Cassirer, Ernst, Dr., Privatdozent an der Universität Berlin. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. I. Band 1906, XVI und 608 S. II. Band 1907, XIV und 732 S. Verlag von Bruno Cassirer, Berlin.

In der Vorrede zu seinem im Jahre 1902 erschienenen Werke über „Leibniz' System" sprach Ernst Cassirer die Hoffnung aus, „in einer Studie über die Vorgeschichte der Vernunftkritik" die Entwickelung zur Darstellung zu bringen, die in der mathematischen Naturwissenschaft des 18. Jahrhunderts und ihren klassischen Hauptwerken in lückenloser und stetiger Folge von Leibniz zu Kant hinüberführt. Diese Studie, die zunächst einen mehr defensiven Charakter gegen das von der Akademie gegen die genannte Schrift gefällte Urteil tragen sollte, hat sich nun Cassirer in wenigen Jahren unter den Händen zu dem hier vorliegenden monumentalen Werke umgewandelt, das, wie hier vorweg bemerkt sei, die Berechtigung des von ihm in der früheren Schrift vertretenen Standpunktes vollauf bestätigt.

Cassirers Geschichte des Erkenntnisproblems in der neueren Zeit ist eines jener seltenen Werke, in denen die Vereinigung systematischer und rein historischer philosophischer Forschung in Vollendung erscheint. Dass solche Werke, wie das vorliegende nicht jedes Jahr, nicht einmal jedes Jahrzehnt der wissenschaftlichen Welt bescheren kann, liegt an der heute schier unübersehbaren Mannigfaltigkeit von Neuerscheinungen auf philosophischem und mathematisch-naturwissenschaftlichem Gebiete, die nur denen beschieden ist, richtig aufzunehmen und zu verarbeiten, die, abgesehen von grosser Rezeptivität und Arbeitskraft, über eine ungewöhnliche Fähigkeit geistiger Konzentration verfügen. Diese Gabe ist bei dem Verfasser in höchstem Masse ausgebildet und so steht denn der aufmerksame Leser staunend und zunächst nicht ohne ein Gefühl der Beklemmung vor dem Riesenbaue, dessen innere und äussere Architektur er doch begreifen und sich zu geistigem Eigentum machen möchte.

So ist denn die Aufgabe des Rezensenten in diesem Falle keine leichte, zumal wenn er das leisten will, was Cassirer erwartet und erhofft, nämlich „eingehende Nachprüfung". Der Verfasser hebt hervor, dass er bei der Herbeischaffung und Sichtung des historischen Materials die Lücken unseres heutigen Wissens im Gebiete der Geschichte der Philosophie lebhaft empfunden habe. Das ist leider vielleicht noch zu optimistisch ausgedrückt; denn wer auf dem Gebiete der neueren, insbesondere der Philosophie des 16. bis 18. Jahrhunderts arbeitet, der findet, dass es meist selbst an den wichtigsten Vorarbeiten mangelt. Die heute existierenden „Geschichten der Philosophie" sollte man lieber „Geschichten der Metaphysik" nennen, da dieses Teilgebiet stets im Vordergrund des Interesses zu stehen pflegt. Bei dieser Lage der Dinge muss der ehrliche Kritiker von vornherein erklären, dass er das, was sein Autor von ihm verlangt, zu leisten nicht imstande ist, dass er vielmehr nur da genauer auf die Einzeldarlegungen wird eingehen können, wo ihm eigene Spezialforschungen die Sicherheit festen Auftretens geben.

Eine prinzipielle Bemerkung sei vorab gestattet. Man hat Cassirer (ebenso wie Hermann Cohen und Paul Natorp in ähnlicher Formulierung) den Vorwurf „einer überaus gewaltsamen Interpretationsmethode" gemacht, die „kein unbefangener Philosophiehistoriker billigen" könne.[1]) „Gewaltsame" Interpretation und „Befangenheit", das sind nun zwei ganz unsachliche Gesichtspunkte der Beurteilung, die von vornherein aus der Diskussion auszuscheiden haben, doch gilt es allerdings, sich klar zu werden über die Berechtigung der Interpretation überhaupt in derartigen Werken wie dem vorliegenden. Da stimme ich nun Cassirer vollkommen bei, wenn er in seiner „Vorrede" sagt, dass die innere Einheit, die die

[1]) So W. Kabitz in seiner Schrift: „Die Philosophie des jungen Leibniz" (1909), die sich allerdings gegen das frühere Buch C's richtet, ohne dabei selbst zu wesentlich neuen Resultaten zu gelangen.

einzelnen Tatsachen verknüpft, nicht direkt mit diesen selber mitgegeben, sondern immer erst durch gedankliche Synthesen zu erschaffen ist. Wer etwa glaubt, nur der sei ein „unbefangener Philosophiehistoriker", der sich damit begnügt, die Tatsachen rein für sich sprechen zu lassen, der giebt sich einer Selbsttäuschung hin; denn schon das Herausheben dieser oder jener Tatsache überhaupt, die ganze vom Historiker getroffene Auswahl und die Art und Weise der Verknüpfung der Tatsachen, dies alles setzt eine Eigentätigkeit voraus, die naturgemäss niemals ohne subjektiven Beigeschmack ist. Es kann also und darf das Recht der Interpretation und damit des Vollzugs geistiger Synthesen im Prinzip nicht bestritten, höchstens in der besonderen Anwendung kritisiert werden. Nur wenn man das voll und ganz zugiebt, wird man zu einem gerechten, objektiv abwägenden Urteil über Werke von der Tiefe und dem Gedankenreichtum des Cassirerschen imstande sein. Für den Verfasser bedeutet eben die Geschichte der Philosophie keine blosse Sammlung, durch die wir die Tatsachen in bunter Folge kennen lernen, sondern sie soll eine Methode sein, durch die wir sie verstehen lernen. Kommt es doch letzten Endes gar nicht so sehr auf die einzelne „Tatsache", sondern auf das Verständnis des geistigen Werdens der Menschheit, „der eigentlichen Geschichte der Menschheit", um mit Dubois-Reymond zu reden, an. —

Das Cassirersche Werk gliedert sich folgendermassen: Nach einer Einleitung (I. Das Erkennen und sein Gegenstand, II. Das Erkenntnisproblem in der griechischen Philosophie) wendet sich das erste Buch der Renaissance des Erkenntnisproblems zu (I. Nicolaus Cusanus, II. Der Humanismus und der Kampf der Platonischen und Aristotelischen Philosophie, III. Der Skeptizismus); das zweite Buch behandelt die Entdeckung des Naturbegriffs (I. Die Naturphilosophie, II. Die Entstehung der exakten Wissenschaft, III. Das Copernikanische Weltsystem und die Metaphysik — Giordano Bruno). Ich gestehe, dass mir die Disponierung des ja allerdings gewaltigen Stoffes in diesem Buche nicht ganz einleuchtend ist. Ich hatte erwartet, dass in dem ersten Kapitel, das ja auch den „Begriff des Weltorganismus" erörtert, Giordano Bruno mit behandelt würde, der jetzt sowohl von Cusanus wie von den Italienern Telesio und Campanella zu weit getrennt erscheint. Auch dass, nachdem wir bereits durch die Darstellung der Prinzipien Keplers, Gilberts und vor allem Galileis auf den einen Höhepunkt der Entwickelung der mathematischen Naturwissenschaft hinaufgeführt worden sind, nun erst die Erörterung über das Copernikanische Weltsystem und die Metaphysik einsetzt, halte ich nicht für gut. — Das dritte Buch belehrt über die Grundlegung des Idealismus vor allem durch Descartes, mit dem sich das ganze erste Kapitel beschäftigt, während das zweite die Überschrift trägt: „Das Kriterium der klaren und deutlichen Perzeption und die Fortbildung der Cartesischen Philosophie" (A. Pascal, B. Logik und Kategorienlehre, C. Die Ideenlehre — Malebranche, D. Der Ausgang der Cartesischen Philosophie — Bayle.) Mit dem vierten Buche: „Fortbildung und Vollendung des Rationalismus" beginnt der zweite Band. Das erste Kapitel dieses Buches ist Spinoza, das zweite Leibniz, das dritte Tschirnhaus gewidmet. Sehr wertvoll ist hier besonders der Nachweis der Abhängigkeit Spinozas von Hobbes. Im ganzen freilich scheint mir Spinoza immer noch etwas zu günstig aufgefasst. Sehr lehrreich ist es, die jetzige Leibniz-Darstellung mit der früheren, ausführlicheren zu vergleichen, die sie in mancher Beziehung an Klarheit und Allgemeinverständlichkeit übertrifft. Das fünfte Buch: „Das Erkenntnisproblem im System des Empirismus" behandelt Bacon, Gassendi und Hobbes, Locke, Berkeley und schliesslich Hume; in einem „Anhange" ausserdem noch die „Hauptströmungen der englischen Philosophie ausserhalb des Empirismus" (Herbert v. Cherbury, Digby, Ralph Cudworth, Norris, Collier, Robert Boyle, Joseph Glanvill). Das sechste und siebente Buch entsprechen dem Inhalte nach dem, was die erwähnte „Skizze" behandeln sollte; das sechste trägt die Überschrift: „Von Newton bis Kant

(Wissenschaft und Philosophie im achtzehnten Jahrhundert)". In ihm besonders wird das im Titel des ganzen Werkes gegebene Versprechen zur Erfüllung gebracht, wonach das Erkenntnisproblem in der Wissenschaft der neueren Zeit aufgezeigt werden soll. Es ist dieses Buch für das Verständnis des Werdens der Kantischen Philosophie und Weltanschauung einfach entscheidend; es empfiehlt sich daher für den von den Geisteswissenschaften herkommenden Kritiker, hier recht genau zu lesen, da er sonst leicht in die Gefahr verfällt, dem gerade vom rein historischen Gesichtspunkte nicht völlig gerechten Urteile beizustimmen, das die Kgl. Preuss. Akademie der Wissenschaften am 4. Juli 1901 über das Leibniz-Buch Cassirers gefällt hat, ein Urteil, das ja allerdings heute, auf Grund dieser neuen Forschungen Cassirers über Wissenschaft und Philosophie im achtzehnten Jahrhundert, wesentlich anders ausfallen würde. Kapitel I desselben erörtert das Problem der Methode, Kapitel II das Raum- und Zeitproblem a) in der Naturwissenschaft, b) in der Metaphysik und spekulativen Theologie und weiter die Idealität des Raumes und der Zeit (mit den Antinomieen des Unendlichen) und endlich das Raum- und Zeitproblem in der Naturphilosophie; Kapitel III die Ontologie und insbesondere den Satz des Widerspruches und den Satz vom zureichenden Grunde; Kapitel IV das Problem des Bewusstseins (subjektive und objektive Begründung der Erkenntnis), wobei zuerst des genaueren die Termini „subjektiv und objektiv" zur Erörterung kommen, deren Missverständnis noch heute manchem das Eingangstor zur kritischen Philosophie für immer verschliesst. Das letzte, siebente Buch behandelt auf über 150 Seiten Entstehung und Hauptinhalt der kritischen Philosophie und schliesst mit der Erörterung des Grenzbegriffes des „Ding an sich" ab, wobei besonders in fesselnder und vollendet klarer Weise gezeigt wird, welche mannigfach wechselnde Bedeutung, je nach der Höhe der erreichten kritischen Einsicht, diesem schwierigsten und bisher dunkelsten aller Begriffe der Kantischen Philosophie zukommt. —

Zu dem etwa 1100 Seiten umfassenden Texte gehört ein ganz gewaltiges, etwa 200 Seiten füllendes Material von „Belegstellen und Anmerkungen", das der Verfasser in leider recht unpraktischer Weise am Ende der beiden Bände untergebracht hat. Zunächst ist diese Verkoppelung von, ich möchte sagen, aktenmässigem, grösstenteils neuen Material mit den Anmerkungen für den Leser lästig, da er wegen jeden kurzen Verweises hinten nachschlagen muss, wo dann zum Überfluss auch noch nach Büchern, statt durchlaufend, numeriert wird. Es wäre also zu wünschen, dass bei einer Neuauflage — die ja hoffentlich bald erfolgen wird — die Anmerkungen, sofern sie kurze Verweise enthalten, gleich unter dem Text gebracht werden. Kürzere Textstellen könnten dann in diesen hineingenommen, längere als „Dokumente" nach hinten genommen werden. Würde für diese dann, wie das ja häufig geschieht, eine kleinere Schrift gewählt, so könnte noch manche wichtige Stelle aus so seltenen Autoren, wie z. B. Burthogge in extenso dargeboten werden, ohne doch den Gesamtumfang zu erhöhen. Es wäre überhaupt sehr zu wünschen, wenn durch etwas einfachere Ausstattung der Preis des ganzen Werkes (jetzt 30 M.) herabgesetzt würde, damit so seine weitere Verbreitung erleichtert würde.

Nach der obigen mehr an der Oberfläche bleibenden Inhaltsangabe der beiden Bände sollte nun eigentlich eine genauere kritische Analyse folgen, doch ist eine solche schon des hier fehlenden Raumes wegen ausgeschlossen, ganz abgesehen von den zu Anfang dieser Besprechung angedeuteten sachlichen Schwierigkeiten. — Es seien daher nur einige die ganze Forschung des Verfassers leitende Grundgedanken aus der „Einleitung" herausgehoben und ein paar Bemerkungen zu Descartes und Malebranche gestattet, als zu den dem Referenten am genauesten bekannten Autoren.

Es genügt nicht, so führt der Verfasser in der Einleitung aus, eine Geschichte der Erkenntnistheorien zu geben; denn sie würde kein volles und zureichendes Bild der inneren Fortbildung des Erkenntnisbegriffs geben, vielmehr muss in der empirischen Forschung einer Periode, in den Wandlungen ihrer konkreten Welt- und Lebensauffassungen die Umformung der zugrundeliegenden logischen Ansicht verfolgt werden. Ganz allgemein gilt es sich deutlich zu machen, dass die Begriffe des „Subjekts“ und des „Objekts“, mit denen die psychologische Theorie des Erkennens gern wie mit einem rocher de bronce einsetzt selbst kein fester und selbstverständlicher Besitz des Denkens sind, dass vielmehr in jeder neuen Kulturepoche ein anderer Sinn damit verbunden wird, dass also nicht nur in den abgeschlossenen philosophischen Systemen, sondern vor allem in all den Versuchen und Ansätzen der lebendigen Forschung selbst, wie in der gesamten geistigen Kultur sich eine allmähliche Umgestaltung des Subjektsbegriffes wie des Objektsbegriffes vollzieht. Daher gehören alle Tendenzen, die darauf gerichtet sind, eine neue Methodik der Erfahrungswissenschaften zu schaffen oder aber in einem vertieften Begriff des Selbstbewusstseins einen neuen Grund der Geisteswissenschaften zu legen mittelbar zu dem Problem des Buches. Es muss der Versuch gewagt werden — damit ist das zentrale Problem der ganzen Untersuchung am besten umschrieben! — aus der intellektuellen Gesamtbewegung eines Zeitalters sein herrschendes und treibendes Erkenntnisideal zu rekonstruieren. Dabei sind nun dafür, was der moderne Begriff der Erkenntnis besagt, Kepler und Galilei, Newton und Euler ebenso vollgiltige Zeugen wie Descartes oder Leibniz. Weit schwieriger, als den Beitrag, den die mathematische Naturwissenschaft für den Fortschritt des Erkenntnisproblems geleistet hat, zu bestimmen, ist es, den allgemeinen Einfluss der von den Geisteswissenschaften her geübt worden ist, deutlich abzugrenzen. Hier ist es ganz unmöglich, den eigentlichen Gegenstand der Untersuchung von seinem metaphysischen Hintergrunde reinlich loszulösen, doch soll und darf darum nicht in den entgegengesetzten Fehler verfallen und daher bei den metaphysischen Problemen nur soweit verweilt werden, als in ihnen die Hülle und das Symptom von Fragen zu sehen ist, die das Verhältnis der Erkenntnis zu ihrem „Gegenstand“ betreffen. Allgemein bedeutet dem Verfasser die Geschichte des Erkenntnisproblems also nicht sowohl einen Teil der Geschichte der Philosophie, vielmehr soll sie das Gesamtgebiet unter einem bestimmten Gesichtspunkt zur Darstellung bringen. Bei Kant findet nun insofern die dem modernen Denken gestellte analytische Aufgabe ihren logischen Abschluss, als hier das Erkennen völlig auf sich selbst gestellt und nichts mehr seiner eigenen Gesetzlichkeit vorausgesetzt wird. Damit wird Kant aber erst recht zum Schöpfer neuer Probleme, die bis in unsere philosophische Gegenwart hineinreichen und daher nicht mehr in geschichtlicher, sondern nur in systematischer Untersuchung zur Behandlung kommen können. Das System Kants bedeutet dem Verfasser daher nicht sowohl das Ende, als einen dauernd neuen und fruchtbaren Anfang der Kritik der Erkenntnis. Das ist voll und ganz zuzugeben, doch würde immerhin ein kurzer Ausblick auf die sich darbietenden systematischen Probleme sicherlich von vielen Lesern dankbar entgegengenommen werden. So schliesst das Buch mit einem (sei es auch noch so fesselnden) Einzelproblem, und man möchte doch gerne wenigstens noch die Frage beantwortet haben: „welches sind nun die Grundlagen einer modernen Erkenntnistheorie, einer Logik der reinen Erkenntnis?“ Mag dies streng genommen nicht zum Thema gehören, so würde es doch, wie mir scheint, die krönende Spitze des hehren Gebäudes zu bilden wohl imstande sein. —

Bei Descartes scheint mir wichtig, dass er, nach Cassirer, zum Begründer der neueren Philosophie nicht dadurch wird, dass er den Gedanken der Methode an die Spitze stellt, sondern dadurch, dass er in ihm

eine neue Aufgabe erfasst (I, 376), ferner die Feststellung, dass für ihn die Metaphysik nicht der Entdeckung, sondern nur der nachträglichen Bestätigung und Beglaubigung der Prinzipien der Wissenschaft dient. Bezüglich der „Regeln" freue ich mich über die Übereinstimmung Cassirers mit der von Natorp und auch von mir vertretenen Ansicht, dass sie früh anzusetzen, und dass innere Gründe für ihre fragmentarische Form anzunehmen sind (S. 400). Nicht ganz kann ich dem Verfasser beistimmen in dem, was er über die metaphysische Bedeutung der „eingeborenen" Ideen sagt. Zwar ist eine gewisse Zweideutigkeit im Begriff der „Idee" ja nicht zu bestreiten, aber wenn Descartes die „Ideen" als passive Bestimmtheiten des Bewusstseins bezeichnet, so fasst er sie rein im Sinne der „Vorstellung" im Gegensatz zur Willenstätigkeit, zu welch letzterer von ihm ja auch das Urteil gerechnet wird. Das Recht zu dieser Abstraktion darf doch nicht bestritten werden. Die S. 429 zitierte Stelle scheint mir das, was sie beweisen soll, nicht zu beweisen: denn dass die „eingeborenen" Prinzipien als fertige Gestaltungen zu denken seien, wird ja von Descartes stets ausdrücklich abgelehnt, die ganze Darlegung (Corr. V, 136) ist offenbar theologisch abgestimmt, wie sich denn ähnliche Wendungen auch bei Leibniz des öfteren finden. Auf S. 431 würde ich raten Z. 6 das „gelegentlich" zu streichen; denn es ist das doch ein Descartes ganz vertrauter Gedanke, dass es gewisse „ursprüngliche Begriffe" giebt, die geeignet sind, uns den Zusammenhang von Geist und Körper darzustellen (s. den Briefwechsel mit der Prinzessin Elisabeth in meinem Kommentar S. 302 f.).

Mit Recht führt der Verfasser aus, dass in der Schule Descartes' die Verbindung von Cartesianismus und Augustinismus einer der hervorstechendsten Züge in der geistigen und religiösen Signatur der Zeit wird, und dass Malebranche im Gegensatz zu dem mehr naiv kompilierenden Arnauld eine kritische Umbildung der Cartesischen Ideenlehre zu einer höheren philosophischen Synthese beider Systeme versucht. Dass Malebranche mehr psychologisch, weniger rein erkenntniskritisch interessiert ist, als Descartes ist zuzugeben, wie denn daran bei jeder Beurteilung Malebranches festzuhalten sein wird, dass wir in ihm den ersten Psychologen in der Geschichte der neueren Philosophie zu sehen haben. Im einzelnen lässt sich vielleicht (was aber nur im Detail gezeigt werden könnte) seine Ideenlehre in mancher Beziehung noch etwas günstiger interpretieren, als das bei Cassirer geschieht. Vor allem scheint mir hier eine scharfe Scheidung von „esprit" und „raison" von Wert, was zwar wörtlich beides „Geist", „Vernunft" bedeutet; während aber „esprit" sich auf das zufällige, empirische (von M. als passiv charakterisierte) Bewusstsein, bezieht sich „raison" auf das, modern ausgedrückt, reine Bewusstsein, das als mit der göttlichen Vernunft verbunden und daher zur wahren Erkenntnis befähigt, zu denken ist. Insofern nämlich der Mensch an dieser „raison universelle", die „cosubstantielle à Dieu" ist, teilhat und nur insofern hat er eine wahrhafte Erkenntnis. Das ist der eigentliche Sinn des im Grunde auf Plato zurückgehenden Hauptsatzes, dass wir alle Dinge in Gott scbauen. —

Den gewaltigen Gedankeninhalt des Cassirerschen Buches auch nur in Andeutungen zu erschöpfen ist ausgeschlossen. Wir müssen uns also hier damit begnügen, auf das Werk hingewiesen zu haben, das eben nicht zu denen gehört, von denen man sich nach einer sei sie auch noch so ausführlichen Rezension eine richtige Vorstellung zu machen vermag. Den Fachgenossen braucht dieses Buch nicht weiter empfohlen zu werden, denn es ist für jeden, der sich mit neuerer Philosophie beschäftigt, einfach unentbehrlich und wird binnen weniger Jahre sogut wie Lasswitz' „Geschichte der Atomistik" oder F. A. Langes „Geschichte des Materialismus" als klassische Darstellung, nur vielleicht noch in einem tieferen Sinne des Wortes als bei den beiden genannten Werken, gelten.

Barmen. Dr. Artur Buchenau.

Natorp, Paul. Volk und Schule Preussens vor 100 Jahren und heute. Töpelmann, Giessen, 1908. (31 S.)

Natorp entwirft nach fesselnden historischen Darlegungen in dem hier vorliegenden Vortrage, der seine Dortmunder Festrede wiedergiebt, ein Idealbild echter Nationalerziehung, indem er davon ausgeht, dass das Fundament der Nationalschule gemeinsam sein, und dass diese Gemeinsamkeit sich soweit erstrecken muss, als es möglich ist ohne Schädigung der Berufsbildung, die eine Differenzierung für die oberen Stufen zweifellos fordert. Der gemeinsame Unterricht ist auf einen vollen Kursus von sechs Jahren auszudehnen. Dabei täte uns not Differenzierung nicht nur nach den Fähigkeiten (Mannheimer System), sondern jedenfalls auch und noch mehr Differenzierung innerhalb des gemeinsamen Unterrichts. Allerdings ist dabei die Voraussetzung eine ungleich freiere und weitere Vorbildung der Lehrer und eine bedeutende Verkleinerung der Klassen. Endlich aber wären zu fordern ganz freie Kurse zur Weiterbildung der Erwachsenen aller Volksklassen, vor allem derer, die unter der Last der Erwerbsnot auch die dürftigste Schulbildung heute nur zu schnell wieder verlieren.

Barmen. Dr. Artur Buchenau.

Elsenhans, Th. Charakterbildung. Wissenschaft und Bildung. Bd. 32. 1908. Quelle & Meyer. (150 S.)

Eine der wichtigsten kulturellen und pädagogischen Fragen unserer Zeit wird hier behandelt und, wie gleich vorweg bemerkt sei, in trefflicher, Klarheit und Allgemeinverständlichkeit verbindender, Weise. So manche Schwäche der sog. modernen Erziehung, so manche Schattenseiten des gesellschaftlichen und des öffentlichen Lebens sind ganz dazu angetan, uns den Wert dessen recht eindringlich vor Augen zu stellen, was man als „Bildung des Charakters“ bezeichnet. Dieses Wort: „Charakterbildung“ gebraucht der Verfasser in dreifachem Sinne; er versteht darunter erstens das Ergebnis, den gebildeten Charakter selbst, zweitens den Vorgang, in dem der Charakter sich bildet, den man sich ja gewöhnlich nach der Analogie des Wachstums des Organischen vorstellt und drittens die Tätigkeit, durch die der Charakter gebildet wird, indem man Bilden als das Formen eines gegebenen Stoffes zu dem Analogon eines Kunstwerkes fasst. Der erste Teil der Untersuchung beschäftigt sich mit dem Wesen des Charakters, der zweite mit seiner Entstehung, der dritte endlich behandelt die Erziehung des Charakters. Die Vorzüge der übrigen Schriften des Verfassers: leicht verständliche und flüssige Darstellung und klare und straffe Disponierung des Stoffes bewähren sich auch in dieser Schrift, an der kein Pädagoge vorübergehen sollte.

Barmen. Dr. Artur Buchenau.

Spir, A. Moralität und Religion. 4. Auflage. — Recht und Unrecht, Schriften vermischten Inhalts. (Bd. II der gesammelten Werke.) Herausg. von Helene Claparède-Spir. Leipzig, J. A. Barth, 1909. (390 S.)

Von den beiden Bänden der „gesammelten Werke“ Spirs liegt mir nur der zweite vor; der erste, auf den im vorliegenden häufig verwiesen wird, hat den Titel „Denken und Wirklichkeit“ und enthält (nach dem Prospekt) vornehmlich eine Darstellung seiner Erkenntnistheorie (I. Die Norm des Denkens; II. Die Welt der Erfahrung). Der zweite Band beschäftigt sich in seinem ersten Teile mit der Grundfrage nach dem Verhältnis von „Moralität und Religion“, im zweiten Teil mit der Erörterung der Prinzipien von „Recht und Unrecht“. Die im dritten Teil enthaltenen Schriften vermischten Inhalts führen einzelne Punkte in lichtvoller Weise genauer aus. — Den Reichtum der eigenartigen Ideen Spirs auch nur annähernd zu erschöpfen, ist hier nicht möglich; in ganz kurzer Zusammenfassung würden seine wesentlichen Einsichten etwa folgendermassen lauten: Die Dinge dieser Welt haben kein ihnen wahrhaft eigenes Wesen; das Bestehen aller Dinge, sowohl unserer selbst wie der äusseren Welt, beruht

auf der Täuschung, die sie als Substanzen erscheinen lässt, und schliesslich liegt das wahrhaft eigene, das normale Wesen der Dinge ausserhalb der Erfahrung und steht zu deren empirischer (abnormaler) Beschaffenheit in einem radikalen Gegensatz. Eine Folgerung dieser skeptischen theoretischen Voraussetzungen ist, dass das Problem des Vorhandenseins des Übels und der Täuschung, überhaupt der Abnormität, als ewig unlösbar anzusehen ist. Die ganze Geschichte der Menschheit, Vergangenheit und Zukunft zusammengenommen, wird diesem Standpunkte gemäss in zwei Hauptperioden zerfallen: die des geistigen Wachstums und die der geistigen Reife. Der allgemeine Charakterzug der ersteren Periode ist — Herrschaft der Macht, der der letzteren — Herrschaft der Norm.

Diese ganze Anschauungsweise ist in sich konsequent und nicht ganz leicht zu widerlegen, wozu hier natürlich auch nicht der Ort ist.

Die Ergebnisse der Untersuchung des Verfassers über die Religion lassen sich dahin zusammenfassen, dass 1. es einen Gott giebt, ein höchstes, vollkommenes Wesen, an dem auch wir teilhaben, mit dem wir innerlich verwandt sind. Gott ist das wahrhaft eigene, das normale Wesen der Dinge, dem die Vielheit und Individualität der empirischen Objekte und deren physische Beschaffenheit überhaupt fremd ist und 2., dass, wer das Gute um des Guten willen, d. h. aus reiner Hingebung an Gott als das Ideal, als die normale Natur der Dinge tut, der sich Gott nähert und für die Ewigkeit arbeitet. In diesen Grundsätzen der praktischen Philosophie wird Spir schon eher auf weitere Zustimmung rechnen dürfen. Jedenfalls lohnt sich für jeden für die philosophischen Grundprobleme Interessierten die Beschäftigung mit den Spirschen Gedankengängen, die auch den Vorzug haben, in einfacher, klarer Sprache vorgetragen zu werden.

Barmen. Dr. Artur Buchenau.

Vowinckel, E. Pädagogische Deutungen. Berlin, Weidmann, 1908. (164 S.)

In nicht gerade leichter Darstellung versucht der Verfasser eine philosophische Grundlegung des höheren Unterrichts, wobei er vor allem eine Vergegenwärtigung der Einheit und Würde der Aufgaben bezweckt, die jedem wissenschaftlichen Lehrer obliegen, da seiner Ansicht nach nur die wissenschaftliche Pädagogik imstande ist, Umfang und Inhalt des Unterrichts systematisch zu begreifen. So handelt er von der ethischen Grundlegung und vom logischen Aufbau des Unterrichts, sodann von der Psychologie und Methodik des Unterrichts, von der Unterrichtsstunde als Kunstwerk und erörtert in einem: „Zur sozialen Pädagogik" betitelten Kapitel die Frage der Teilnahme der Eltern an der Arbeit der Schule, um mit der Schilderung von zwei zeitgenössischen Schülertypen, des englischen und des deutschen, zu schliessen. — Referent behält sich vor, an anderer Stelle genauer auf die pädagogisch wertvolle Schrift einzugehen.

Barmen. Dr. Artur Buchenau.

Endres, J. A. Honorius Augustodunensis. Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrhundert. Kempten und München, Kösel'sche Buchhandlung, 1906.

Nachdem der Verfasser bereits in mannigfachen Einzeluntersuchungen seine Ansichten über einzelne Streitfragen ausgeführt und verteidigt hat, giebt er hier eine sehr dankenswerte, zusammenfassende Darstellung seiner Anschauung über jenen merkwürdigen Schriftsteller des 12. Jahrhunderts, unter dessen Namen uns eine lange Reihe von Schriften überliefert ist und über dessen Persönlichkeit doch ein eigentümliches Dunkel liegt. Ein erster Abschnitt handelt über die Person des Honorius. Für deren Identifizierung ist wohl am wichtigsten die Erkenntnis, dass der Christian genannte Adressat zweier Schriften um die Mitte des 12. Jahrhunderts Abt bei den Schottenmönchen von St. Jakob in Regensburg war. Auch sonst finden sich Beziehungen zu Regensburg, und es darf als wahrscheinlich angenommen werden, dass Honorius selbst als Klausner jenem Abte unter-

stand. Ungeklärt bleibt nur die gelegentliche Bezeichnung als Augustodunensis ecclesiae presbyter et scholasticus. Weder der Titel noch der Städtename will sich erklären lassen, und die Annahme des Verfassers, es handle sich hier um eine Art Pseudonym, zerhaut den Knoten, statt ihn zu lösen. Das zweite Kapitel erörtert die sehr umfassende schriftstellerische Tätigkeit des Honorius, die mehr auf Popularisieren eines encyklopädischen Wissens ausging, als dass sie wesentlich neue Ideen geschaffen hätte. Die Echtheit mancher seiner Schriften ist neuerdings angefochten worden, der Verfasser nimmt in diesen Fragen eine konservative Stellung ein und verteidigt, nicht selten mit Glück, die Echtheit der wichtigen Schriften Elucidarium, Speculum ecclesiae und des interessanten Schlusskapitels der Schrift de luminaribus ecclesiae, in dem Honorius Angaben über seine Person und schriftstellerische Tätigkeit macht. Dass das Elucidarium, eine höchst verbreitete Encyklopädie der Glaubenslehre, wirklich in die 1. Hälfte des 12. Jahrhunderts fällt und nicht schon unter dem Einfluss Abaelards steht, wie Hauck meinte, wird sehr wahrscheinlich durch die Entdeckung Försters, dass Kapitel desselben sich in altenglischer Übersetzung bereits in einem Kodex finden, der sicher nicht nach 1150 fällt (S. 25, Anm. 3). Besonders wichtig ist das dritte Kapitel über die Stellung des Honorius innerhalb der Philosophie und Theologie seiner Zeit. Es wird darauf hingewiesen, dass Honorius noch vor der entscheidenden Wendung des mittelalterlichen Denkens zur Antike schreibt. Die alte Litteratur ist ihm wesentlich sündhaft und vom Übel. So fern er im ganzen der eigentlich philosophischen Spekulation steht, die syllogistische Form in Darstellung und Beweisführung kündet sich doch mehrfach bei ihm an. Seiner Geistesrichtung nach ist er der Schule des Anselmus zuzurechnen; besonders wichtig ist daneben sein Zurückgreifen auf Skotus Eriugenas Werk de divisione naturae, dessen Inhalt er in seiner Clavis physicae wiedergiebt. So erhält sein Denken eine stark platonisierende Richtung. Honorius Lehren von Gott, der Welt und dem Menschen sowie einzelne theologische Lehren werden erörtert. Interessant ist seine gelegentlich fast pantheistische Fassung des Gottesbegriffs, seine Verteidigung der Willensfreiheit, sowie seine spiritualistischen Deutungen christlicher Lehren. Ein letztes Kapitel bespricht die Beziehungen zur poetischen Litteratur und Kunst. Gedichte wie künstlerische Darstellungen der Zeit zeigen öfter eine Auffassung christlicher Lehren, die deutlich auf Honorius Schriften als Quelle hinweisen. Im Anhang sind einige Proben abgedruckt.

Strassburg (Els.). M. Wundt.

Tumarkin, A. Spinoza, acht Vorlesungen, gehalten an der Universität Bern (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, hrsg. von Falckenberg, Heft 5). Leipzig, Quelle & Meyer, 1908.

Die Vorlesungen, die im Rahmen einer Geschichte der neueren Philosophie gehalten wurden, geben eine klare und übersichtlich geordnete Darstellung von Spinozas Philosophie. Nach der Schilderung von Spinozas Leben und schriftstellerischer Entwickelung behandelt die 2. Vorlesung die allgemeine Methode seiner Philosophie. Die beiden nächsten Vorlesungen sind dem Substanzbegriff gewidmet, die fünfte den Attributen; die drei letzten handeln von der Affektenlehre, der Ethik und Staatslehre, sowie dem Ideal des Weisen. Die Auffassung entfernt sich im Ganzen nicht allzuweit von der herkömmlichen. Das Buch von Wenzel, das jedenfalls zur gründlichen Revidierung dieser Ansicht anregen sollte, so gewiss seine Aufstellungen vielfach unhaltbar sind, konnte von der Verf. noch nicht benutzt werden. An dem rein logischen Charakter des spinozistischen Pantheismus hält sie fest. So klafft allerdings notwendig ein unüberbrückbarer Gegensatz zwischen Spinozas Verstandesklarheit und seiner Mystik auf. Hier scheint mir die Wenzelsche Auffassung mit ihrer Betonung des Naturgedankens in Spinozas Philosophie berufen, eine Vermittelung zu schaffen. Je mehr erkannt wird, dass auch in Spinoza noch

die Naturbegeisterung der Renaissance, wenn auch eigentümlich abgewandelt, fortlebt, um so deutlicher wird der gemeinsame Boden, dem seine Mystik, wie sein Rationalismus entstammt, hervortreten. — Am entschiedensten geht die Verf. in der Ableitung des Substanzbegriffs ihre eigenen Wege. Wie für Spinoza Denken und Sein, Denknotwendigkeit und Gesetzmässigkeit des Geschehens identisch sind, so ist die Substanz die Objektivation des Bewusstseins selbst; in ihr hypostasiert sich das Bewusstsein. Richtig wird damit hervorgehoben, dass die Einheit des Weltbildes, die in Spinozas Philosophie besonders scharf ausgeprägt ist, letzthin wurzelt, in der Einheit des erkennenden Bewusstseins. Aber dies ist ein Moment, das für die meisten Philosophien gelten wird; sich selbst findet das Denken in der Welt der Objekte wieder. Mit dieser psychologisch notwendigen Bedingung alles Philosophierens sind aber die logischen Motive, die zu Spinozas Substanzbegriff führten, noch nicht bezeichnet. Sie treten daneben in dieser Darstellung mehr als billig zurück, ebenso wie die mancherlei Einflüsse, die von verschiedenen Denkrichtungen her auf Spinozas Philosophie gewirkt haben und seinen Substanzbegriff schliesslich als den höchsten, zusammenfassenden Ausdruck des so reich gegliederten Denkens der Renaissance erscheinen lassen.

Strassburg (Els.) M. Wundt.

Scheinert, Moritz. Wilhelm v. Humboldts Sprachphilosophie (Sonderabdruck aus dem „Archiv für die gesamte Psychologie“ Bd. XIII, Heft 3). Leipzig, Wilh. Engelmann. gr. 8. (55 S.)

Es ist nicht recht ersichtlich, was dazu veranlasst hat, einen Sonderabdruck von dieser Abhandlung zu veranstalten, denn sie enthält kaum etwas, was nicht bei Haym, Steinthal und Pott ebensogut oder besser zu lesen stünde. Neu sind allenfalls einige Belegstellen aus den Entwürfen, die erst von der Akademieausgabe der Werke Humboldts erschlossen sind. Aber auch diese sind nicht dem Stande der Forschung entsprechend verarbeitet.

Wer sich nicht darauf beschränken will, Humboldts Sprachphilosophie bloss referierend darzustellen, was bei Haym bereits in weit klarerer Disposition und Durchdringung geschehen ist als hier, findet heute drei Möglichkeiten vor sich. Entweder er legt den Massstab der jetzigen empirischen Sprachwissenschaft an und beurteilt von da aus, wo Humboldt tiefe Blicke tat, wo er fehlging, wo eine vorgefasste Philosophie ihn beirrte. Der Verfasser hat das nicht gewollt. Oder er stellt sich die dankbare Aufgabe, die Entwickelung der sprachphilosophischen Anschauungen Humboldts im Zusammenhang mit seinem Gesamtdenken und der Geisteslage seiner Zeit zu verfolgen. Eine solche Darstellung müsste ausgehen von Herder und besonders von Bernhardi, dessen Einfluss auf Humboldt noch nie gründlich erörtert worden ist. Sie müsste nicht nur die interessanten Fragmente benutzen, die nachträglich Band VII 2 der Akademieausgabe zu tage gefördert hat, sondern vor allem die starken Fäden beachten, die von der zeitgenössischen Ästhetik zur Entstehung der sprachphilosophischen Probleme herüberführen. Diese Verbindung zeigt sich nicht nur darin, dass die äussere Sprachform (der Laut) als Symbol der inneren Sprachform (des Gedankens) betrachtet wird, sondern z. B. auch darin, wenn Humboldt Bacos Definition der Kunst „Ars sive homo additus rebus“, die er sich schon in der Selbstanzeige seiner „Ästhetischen Versuche“ (1799) aneignet, auf den Stil überträgt und ihn definiert als „L'homme ajouté à la pensée“ (ad. S. 6). Auch diese Aufgabe hat sich der Verfasser nicht gestellt, obwohl sein Hinweis auf Harris (S. 44) treffend ist und Beachtung verdient.

So bleibt denn nur als letzte Möglichkeit die Darstellung der Sprachtheorie Humboldts vom rein philosophischen Gesichtspunkte aus. Und etwas derartiges hat dem Verfasser offenbar vorgeschwebt, wenn er auch erst im zweiten Kapitel darauf kommt, statt diese philosophischen Grundanschauungen als Voraussetzungen aller Einzelheiten in den Vorder-

grund zu stellen. Dabei bleibt er nun aber ganz in der alten Auffassung stecken, die ich schon in Band XIII dieser Zeitschrift widerlegt habe, dass Humboldt zeitlebens Kantianer (mit einer leisen Wendung zu Fichte) und Schillerianer gewesen sei. Er übersieht den tiefen Einschnitt in Humboldts Entwickelung, der ihn einer mit Schelling nahe verwandten Identitätsphilosophie zuführt. Als Humboldt seine Sprachphilosophie ausbildete, war er über den streng Kantischen Standpunkt längst hinaus; nur in der Kategorienlehre, die aber auch bereits durch Fichte modifiziert ist, folgt er ihm begreiflicher Weise für seine Zwecke. Aber der Verfasser argumentiert nicht nur mit Stellen aus der ersten Periode, die für die zweite garnicht mehr beweiskräftig sind, sondern er ergiebt sich überhaupt einem unfruchtbaren Suchen nach Anklängen einzelner Stellen, was immer ein handwerksmässiges Verfahren ist. Da liest man dann etwa: „Kants Begriff der bildenden Kraft klingt wörtlich an in Humboldts sprachbildender Kraft." Umgekehrt falsch ist es, wenn es ein andermal heisst: „Von Kant hat Humboldt bloss die Annahme der Unerklärlichkeit genialer Wirkungen übernommen." Denn gerade Kants positiver Begriff vom Genie hat nachhaltig auf ihn gewirkt (vgl. hier Bd. XIII, S. 78 f. 126 ff. W. v. Humboldt und die Humanitätsidee S. 333 ff. 387 ff.). Nicht anders steht es mit Schiller. Auf sein Konto wird unbedenklich alles geschoben, was entweder Humboldt selbst von Anfang an besass oder der ganzen Ästhetik der Zeit angehört.

Aber wir verzichten auf weitere Einzelnachweise. Der Grundmangel der Abhandlung ist der, dass sie nicht von der Kenntnis des Ganzen aus urteilt. Der Verfasser ist weder mit Humboldts Persönlichkeit noch mit der geistigen Gesamtrichtung, aus der seine Philosophie erwuchs, genügend vertraut, um unsere Einsicht in seine Sprachphilosophie nennenswert zu fördern.

Charlottenburg. Eduard Spranger.

Rümelin, Gustav. Kanzlerreden. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr, 1907. 8. (509 S.)

Gustav Rümelin, der von 1870—1889 das Kanzleramt der Universität Tübingen verwaltete, hat schon zu seinen Lebzeiten seine Reden und Aufsätze in 2 Bänden gesammelt; nach seinem Tode folgte ein dritter mit der Gedächtnisrede Christoph Sigwarts. Obwohl es sich im wesentlichen um Gelegenheitserzeugnisse, nicht um strenge Fachuntersuchungen handelt, ist ihr Inhalt bedeutsam genug, um bleibendes Interesse zu verdienen. Ich erinnere nur an den ausgezeichneten Aufsatz über Nicolai, der der konventionellen Verurteilung dieses Mannes mit einer gerechteren Würdigung entgegentritt. Im vorliegenden Bande sind ausser der akademischen Antrittsrede nur die 20 Kanzlerreden wieder abgedruckt. Wir begrüssen sie mit Freude und sähen nur gern auch hier an der Spitze Sigwarts feinsinnige Charakteristik, die zugleich als orientierende Einleitung dienen würde.

Der Gegenstand dieser Reden ist vorwiegend philosophischer Art. Rümelin kann zwar kein Philosoph von Fach genannt werden. Immerhin ist seine philosophische Entwickelung interessant genug, ja es kommt ihr eine typische Bedeutung für die Generation zu, deren Hauptwirken in die 60er und 70er Jahre fällt. Seine Jugendeindrücke auf der Universität Tübingen (1832 ff.) standen noch ganz unter dem Zeichen Hegels. Er selbst hat sie in seiner ersten Kanzlerrede „Über Hegel" geschildert, als er längst in andere Bahnen eingelenkt war. Um so fesselnder ist es, wenn hier der Gealterte sich selbst über die Momente Rechenschaft giebt, die ihn und die Genossen zu Hegels System hinzogen, wenn er in lebhaften Farben malt, was sie daran begeisterte, was ihnen unfasslich erschien, und wie sich doch alles schliesslich zu einer grossartigen und lebensvollen Weltanschauung zusammenschloss. Die weitere Entwickelung führte Rümelin weit von Hegel fort. Sein wissenschaftliches Interesse wandte sich vor allem der Statistik als einer Hilfswissenschaft der Gesell-

schaftslehre zu. Als er von hier aus zur Philosophie zurückkehrte, hatte sich sein Denken völlig umgebildet. Wir finden nun auch bei ihm die vorwiegend psychologische Richtung, die gleichzeitig durch die Lebensarbeit der Wundt und Sigwart zur Herrschaft kam. Es ist verständlich, dass Rümelin gerade durch die Probleme, die ihm die Deutung der statistischen Ergebnisse stellte, auf diesen Weg gedrängt wurde. Statt Hegel finden wir jetzt die Einflüsse Schopenhauers und Lotzes, die er beide auch als Stilisten sehr hoch stellte.

Es ist nunmehr seine psychologische Grundüberzeugung, dass der eigentliche Kern des menschlichen Wesens in seinen Trieben, nicht im Intellekt zu suchen sei (S. 50 f. 142. 367. 483), wenn er auch gelegentlich in der Rede über die Seelenvermögen, die etwa die Mitte zwischen Wundts und Sigwarts Anschauungen hält, die Gefühle für das innerste Leben der Seelenmonade erklärt (S. 105. 108). Auch das Sittliche ist ihm in erster Linie ein Trieb, und zwar ein Vernunft- oder Ordnungstrieb; daher bestreitet er, dass die Tugend direkt lehrbar sei. Seine Anschauungen erinnern hier vielfach an Shaftesbury, und es ist für das Denken seiner Zeit bezeichnend, dass er trotz seinem entschiedenen Bekenntnis zum Indeterminismus und zum Ethisch-Normativen sich nur selten mit Kant auseinandersetzt und sich folglich auch nicht in dem Grade von seiner Problemstellung beeinflusst zeigt, der die gegenwärtige Ethik nachgerade auf unfruchtbaren Boden zu bringen beginnt.

Besondere Beachtung verdienen Rümelins Anschauungen zur Rechts- und Sozialphilosophie, die ja zum Gebiet seiner akademischen Vorlesungen gehörten. Der alten Lehre von der Volksseele hat er auch hier abgesagt; sein Verfahren ist rein psychologisch. In dieser Weise führt er z. B. den Unterschied zwischen der idealen und realistischen Gerechtigkeit sehr fein durch (S. 277 f.).

Nirgends freilich wird man sagen dürfen, dass die Probleme bis ins letzte durchgedacht wären. Das verbietet nicht nur die Entstehungsgelegenheit dieser Reden, sondern auch die ganze Geistesart des Verfassers. Er ist weder ein systematischer Denker, noch bohrt er irgend selbständig in die Tiefe. Wenn also diese Untersuchungen trotzdem dauernden Wert behalten, so verdanken sie es einer anderen Gabe des Autors: seine Stärke ist es, überall fruchtbare Gesichtspunkte aufzuspüren, Fragestellungen zu formulieren, die das Problem mit einem Schlage in helle Beleuchtung stellen und ihm die ersten Seiten der Untersuchung mit logischer Treffsicherheit und formeller Klarheit abgewinnen. Es ist dieselbe Philosophie des bon-sens, die uns auch bei Sigwart anzieht, ein Denken, das zwar nie bis in die letzte Tiefe dringt, aber propädeutisch einen hervorragenden Wert besitzt. Charakteristisch hierfür sind die beiden berühmten Reden „Über den Begriff eines sozialen Gesetzes“ (1867) und „Über Gesetze der Geschichte“ (1878). In der ersten legt er mit logischer Schärfe den strengen Massstab des Naturgesetzes an die sozialen Erscheinungen an. In der zweiten wandelt sich sein Standpunkt dahin, dass er alle Gründe dafür sammelt, weshalb dieser Massstab auf geistige Erscheinungen nicht angewandt werden kann. Die zweite Rede giebt eine definitive Lösung so wenig wie die erste. Trotzdem behalten beide nebeneinander ihren Wert, gleichsam als 2 verschiedene chemische Reaktionsversuche, die, ob sie positiv oder negativ ausfallen, doch immer ein Resultat ergeben. Und so wird man auch bei den übrigen Gegenständen dieser Reden gern den Ausführungen Rümelins folgen; denen man durchgängig das grosse Lob zollen darf, dass sie den Leser nie ohne klärenden Gewinn entlassen.

Charlottenburg. Eduard Spranger.

Joël, Karl. Der freie Wille. Eine Entwickelung in Gesprächen. München, Bruckmann, 1908. (724 S.)

Die Verhandlungen über das Freiheitsproblem sind zu keiner Zeit versiegt. Wenn aber etwas Neues im Werden ist, dann sind sie immer besonders häufig ans Licht getreten. So heute wieder. Wir ringen noch

um die Grundlage unserer geistigen Existenz, und so ist es denn kein Wunder, dass das Grundproblem des Menschenwesens die weiteste Aufmerksamkeit auf sich lenkt. Handelt es sich doch um die Frage (pointiert ausgedrückt): ist der Mensch Tier — oder Gott? Kann er Herr seines Schicksals werden, oder ist er dessen Knecht? Lange hat der Determinismus die meisten Anhänger gehabt, heute aber hat die Gegenströmung wieder viele Freunde, nicht nur unter künstlerischen Individualisten, sondern auch unter den Gelehrten, die das Material der Wissenschaft beherrschen. Eucken hat immer für einen Indeterminismus (allerdings in bedingtem Sinne) gekämpft, neben ihn sind dann Windelband, Wentscher und in gewisser Weise auch Heinrich Gomperz getreten, während Hartmann konsequent von seiner Metaphysik aus zu einem metaphysischen Determinismus gelangt. Joël tritt nun in seinem neuen Buche energisch auf die Seite der Indeterministen. Er entwickelt seine Ansichten im dramatischen Aufbau eines Dialoges, dem aber jeder szenische Hintergund fehlt. Nötig wäre das ja nicht unbedingt gewesen, aber dem Verfasser ist zuzugeben, dass gerade das Freiheitsproblem eine solche Behandlung nahe legt. Joël hat in sich eine Entwickelung vom Determinismus zum Indeterminismus durchgemacht und in langem Ringen alle Gründe für und wider geprüft; so ist es verständlich, dass er dieses Auf- und Abwogen auch für die Form seiner Darstellung beibehielt. Das Buch liest sich gut, es ist allerdings starke geistige Anspannung nötig, um dem Verfasser auf dem ganzen Wege rasch zu folgen und ich meine, es hätte sich dieser Weg vielleicht verkürzen lassen, ohne der Sache zu schaden.

Wir können uns aber nur freuen, eine solche gründliche Untersuchung der wichtigen Frage erhalten zu haben, die ihren Wert in sich trägt. Der Laie wie der Forscher werden grossen Gewinn von dem Studium haben. Der „Aufklärer“ weckt den „Naiven“ und allmählich wird dieser durch den modernen Philosophen, Theologen, Historiker, Naturforscher etc. zum Determinismus geführt. Dann aber vollzieht sich die Peripetie. Und in heissem Kampfe mit dem Gegner wird ein kritischer Indeterminismus gewonnen. „Ich gebe zu, dass aller Seinsinhalt des Menschen bestimmt gegeben ist; aber er ist toter Stoff, wenn nicht der Wille lebt als formende, fortbildende Kraft.“ Die Triebe der Menschenseele sind die Bausteine, aus denen der Wille, der grosse Baumeister, die Gestalten schafft.

Gegen das Resultat liesse sich nur von der Metaphysik aus einwenden: wenn ein Absolutes Grund der Welt ist, so ist durch seine Kraft auch die Willensentscheidung des Menschen bestimmt — oder es giebt Millionen Absoluta. — Ich will hier keine Entscheidung treffen. Zum nachdenklichen Studium sei das schöne Werk angelegentlichst empfohlen.

Hamburg. Dr. O. Braun.

Ludwig, Albert. Schiller und die deutsche Nachwelt. Von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien gekrönte Preisschrift. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1909. (XII und 679 S.)

Die genannte Akademie hat sich schon zum Schillerjubiläum des Jahres 1859 ein Verdienst erworben durch Anregung einer wertvollen, das Schillerstudium auf Jahrzehnte beherrschenden Arbeit von Tomaschek „Schiller in seinem Verhältnis zur Wissenschaft“ (Wien 1862). Das Gedächtnisjahr 1905 hat nun auf Anregung Minors zur Stellung des obigen Themas Anlass gegeben, und die Bearbeitung durch L. ist eine so gründliche und fruchtbare, dass man ihr unschwer einen ähnlichen, ja vielleicht noch grösseren Erfolg voraussagen kann. Tomaschek war offensichtlich von Herbart beeinflusst. L.s persönliche philosophische Stellung tritt wenig hervor, sie scheint sich allenfalls in den warm empfundenen Worten, die er dem Neukantianer Fr. A. Lange widmet, zu verraten. Obzwar Romanist, ein Schüler Adolf Toblers, behandelt er doch seinen Stoff wesentlich im Sinne des neueren Geschlechts von Germanisten, welches mit Müllenhoff und Scherer in den siebziger und achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts zu allgemeiner Anerkennung gelangte und heute

noch mit Litteraturhistorikern wie Erich Schmidt, Minor, Walzel u. a. die Universitäten beherrscht, empiristischen Charakter trägt und metaphysischen Gesichtspunkten abgeneigt ist.

Das L.sche Buch erscheint in seiner auf universale Erfassung des Gegenstandes gerichteten Darstellung zunächst als eine glänzende Rechtfertigung der empiristischen Schule. Zwar ist sein Inhalt bei weitem vielseitiger als es eine blosse historische Kritik der wissenschaftlichen Bearbeitungen von Schillers Lebenswerk erforderte. L. geht mit unendlicher Gründlichkeit auch auf die Presse und volkstümliche Litteratur, auf Gelegenheitswerke, auf Stimmungen des grossen Publikums und ihren verschiedentlichen Ausdruck, auf Theater und Schule, auf kirchliche und politische Parteien ein, so dass sein Werk nicht bloss litteraturgeschichtliche und ästhetische, sondern auch allgemein kultur- und geistesgeschichtliche Bedeutung besitzt. Indessen müssen wir uns an dieser Stelle mit dem begnügen, was uns philosophisch interessiert. Und da kann man L. die Anerkennung nicht versagen, dass er auch die ihm fremden philosophischen Gedankenrichtungen mit dem geübten Blick eines unbefangenen, immer auf die Sache selbst gerichteten Historikers darzustellen und zu beurteilen bestrebt ist.

Der Leitsatz, welcher seiner Kritik der biographischen, litterargeschichtlichen und ästhetischen Erscheinungen zu Grunde liegt, ist der, dass man den Dichter aus seiner Zeit und seine Zeit aus ihm erklären müsse, dass man also Schillers dichterische Persönlichkeit in den richtigen Zusammenhang mit dem geistigen Leben des 18. Jahrhunderts zu stellen und dabei doch wiederum die selbständige Leistung seines Genius und die Einheit seiner Entwickelung ins Licht zu setzen habe. Nicht mit fremden (anderen Kulturzusammenhängen entnommenen), auch nicht mit ein für alle Mal stabilierten absoluten Massstäben solle man messen, sondern aus den individualisierten historischen Bedingtheiten heraus urteilen, und das geschehe vor allem vermöge Kritik der überlieferten Schicksale und der schärfsten Analyse des geistigen Inhalts der Individuen. Nur so gelange man dazu, die lebendige Persönlichkeit des Künstlers, sowie die Individualität des Kunstwerks zu erfassen.

Von diesem Standpunkte aus werden nun die ästhetischen Urteile über Schiller analysiert, von Bouterwek an über Jean Paul („Vorschule der Ästhetik"), Schelling („Philosophie der Kunst") und die Romantiker (A. W. Schlegel und Solgers „Vorlesungen über Ästhetik") bis zu Hegel (S. 189—202) und den sogen. „Hegelianern" (Hinrichs, Griepenkerl und Rinne); über die Shakespeareomanen (Gervinus, Fr. Th. Vischer, Otto Ludwig) und die Herbartianer (Zimmermann, Tomaschek) zu Lotze, F. A. Lange und Ed. von Hartmann; von diesen wieder zu der materialistischen Ästhetik Eugen Dührings, zu der Ästhetik „von unten" Th. Fechners und der an ihn anknüpfenden Naturalisten; endlich zu der Einfühlungsästhetik der Neuesten (Lipps, Volkelt). Männer wie Bouterwek, Schelling, Hegel und die Seinen, Solger u. a. verfehlen ihre Aufgabe durch die absoluten Massstäbe, die sie anwenden. Der spekulative Charakter dieser Männer zeigt sich darin, dass sie „sich vor allem mit der Ableitung der Ideen des Schönen, Erhabenen, Tragischen beschäftigen und so von aussen her den Standpunkt für die einzelnen Kunstwerke zu gewinnen suchen" (S. 87). A. W. Schlegel und die Shakespeareomanen machen zwar nicht „abstrakte" Ideen, aber doch das Kunstwerk eines fremden Volkes und einer fremden Zeit zum schlechthinigen Wertmesser. Erst mit den Herbartianern, noch mehr mit Lotze und Lange, und ganz besonders seit Fechners epochemachenden ästhetischen Forschungen beginnt das eigentliche Verstehen der Schillerschen Kunst aus sich heraus.

Das Problem, um das es sich hier handelt, ist das des historischen Begreifens überhaupt. Alle Wissenschaft arbeitet mit Deduktion und Induktion zugleich, indem sie das Verhältnis des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen ergründet. Auch die Methoden der Spekulation sind nicht

abstrakt, wie sie dem Verfasser erscheinen. Auch Hegels Idee des Kunstschönen ist nicht wie aus der Pistole geschossen, sondern hat wie die „Ästhetik" überhaupt ihre logische Rechtfertigung in dem enzyklopädischen Zusammenhange der Wissenschaften, insbesondere auch in der Verbindung mit der „grossen Logik", welche als die konsequenteste Durchführung des Kantischen Kritizismus zu gelten hat. Andererseits hat ja Hegel selber, ausgerüstet wie er war mit dem schärfsten Sinn für das Tatsächliche und mit einer nie wieder erreichten Kenntnis des seiner Zeit zugänglichen Materials, in der „Phänomenologie" eine Methode interpretierender Psychologie angewandt und streng nach des Aristoteles Vorschrift eine von den einfachsten sinnfälligen Tatsachen ausgehende phänomenologische Darstellung der gesamten Wirklichkeit versucht. Die Stimmung unserer Zeit ist aber der konstruktiven Metaphysik immer noch abgeneigt; es würde ihr auch die Kraft dazu ermangeln. Gleichwohl sind wir über den Tiefstand des „naturwissenschaftlichen" Zeitalters hinaus. Forscher wie Husserl, Rickert, Windelband protestieren gegen eine psychologische Begründung der Logik. Und wer die Psychologie als Grundwissenschaft der Geisteswissenschaften beibehält, strebt doch wenigstens nach einer selbstständigen Methode für die letzteren, nach einer „Kritik der historischen Vernunft". So Dilthey, dessen Name als Verfassers der „Einbildungskraft des Dichters" sowie des Buches „Das Erlebnis und die Dichtung" wohl von L. hätte erwähnt werden dürfen; hat er doch auch in den „Beiträgen zum Studium der Individualität", Berlin 1896, Sitzungsberichte d. Kgl. Ak. d. Wiss., direkt über Schiller, insbesondere über den Wallenstein gehandelt. Und das moderne Kant-Verständnis (A. Riehl) bewegt sich offensichtlich, wenn auch noch zaghaft, von agnostischen, neukantianischen Interpretationen hinweg in der Richtung, dass man sich bemüht, die objektiven Momente in der Logik Kants hervorzuheben und in ihrer grundlegenden Bedeutung kritisch zu erkennen.

So scheinen mir denn auch die in der naturwissenschaftlichen Richtung liegenden Methoden der modernen Litterarhistorie und Ästhetik, falls die Zukunft mit ihnen weiterbauen soll, einer bedeutenden idealistischen Korrektur bedürftig,[1]) so fruchtbar sie sich in manchen Beziehungen, zumal in ihrer liebevollen Würdigung des Tatsachenmaterials erwiesen haben. Aber Tatsachen sind selber „Theorien" (Goethe), und Vernunft und Gegenständlichkeit haben sich bei dieser Methode noch nicht gefunden, müssen und sollen sich aber finden. Der Führer dazu möge Schiller selbst sein, dessen Philosophie, zumal seine „Ästhetischen Briefe" in ihrer Bedeutung für das europäische Denken, ja selbst in der logischen Auslegung ihrer einfachen „Tatsächlichkeit" doch wahrlich beinahe erst in allerjüngster Zeit erkannt worden sind. Es ist kein Ruhmesblatt für das deutsche Volk, die Geschichte der Schicksale der Schillerschen Philosophie, wie sie uns L. so vortrefflich wiedererzählt. Wie langsam hat sich die selbständige Bedeutung Schillers gegenüber Kant durchgesetzt!

Da kam erst W. von Humboldt mit seiner vollwertigen, gedankenschweren „Vorerinnerung" (zu seinem Briefwechsel mit Schiller), welche aber die Bereicherung, die Schiller durch das produktive Studium der Kantischen Philosophie erfuhr, unterschätzte. Noch einflussreicher wurde die kurze, aber glänzende Würdigung Schillers durch Hegel in der Einleitung zu seiner „Ästhetik". Die Herausgabe des Briefwechsels zwischen Schiller und Körner ermöglichte sodann ein historisches Verständnis der Genesis der Schillerschen Philosophie. Von dem Versuch eines solchen Verständnisses kann man aber erst bei Zimmermann und Tomaschek reden, die freilich durch ihre formalistische Auffassung von vornherein verhindert waren, Schillers Kerngedanken, sein „Gesetz der Konkretheit", wie ich es genannt habe, zu verstehen. Lotzes nützliche Korrekturen blieben ziemlich unbeachtet, F. A. Langes Begeisterung galt mehr dem Gedanken-

[1]) L. erkennt auch an, dass „Fechner dem Idealismus gegenüber einseitig blieb".

dichter als dem spekulativen Philosophen, den er überdies gründlich missverstand. Das einzige Werk aus dieser Zeit, das auch heute noch recht lesbar ist, wenn auch wissenschaftlich überholt, ist Kuno Fischers „Schiller als Philosoph" (1858). Seit dem Erscheinen dieses Werkes ist Schiller für immer von dem Vorwurf des blossen philosophischen Dilettantismus oder auch der unselbständigen Umschreibung Kants befreit. Sein Ansehen wächst. Ja, bei Ed. von Hartmann steht er ungenannt fast im Mittelpunkt seiner ästhetischen Anschauungen (Begriff des „ästhetischen Scheins"); allein Hartmanns Einfluss blieb gering, der im Naturalismus versunkenen Gegenwart blieb sein „transscendentaler Realismus" weltenfern. Die grossen Biographien Schillers, die nun folgten, brachten es nicht bis zur Darstellung der philosophischen Epoche. Karl Berger („Die Entwickelung von Schillers Ästhetik") führte aus, wofür Kuno Fischer die Richtlinien abgesteckt hatte. Auch O. Harnack und Kühnemann versuchten sich in anregenden Werken über den Gegenstand. Mit der Würdigung der Säkularfeier 1905 schliesst die Darstellung.

Die ganze Arbeit Ls ist von einem hohen Streben nach historischer Objektivität erfüllt. Nichtsdestoweniger war es wohl kaum zu vermeiden, dass die dem historisch-kritischen Standpunkt des Verfassers sympathischen Werke gegenüber den anderen mitunter einen verhältnismässig zu weiten Raum einnehmen. Man hätte z. B. gern über das Buch von Lex „Die Idee im Drama bei Goethe, Schiller" etc. oder über das Schillerheft der „Kantstudien" mehr gelesen, als die magere Erwähnung auf S. 628, dass es „abstraktere" Studien seien.[1]) Das Wort „abstrakt" wird zumeist in einem doppelten Sinne gebraucht, einmal in dem jedes logischen Operierens mit reinen Begriffen, das andere Mal in dem der Isolierung des Geistigen gegen das Materielle oder des Materiellen gegen das Geistige. Ohne Abstraktion im ersteren Sinne ist weder irgend eine wissenschaftliche Arbeit möglich, noch auch die Erkenntnis der anderen Art von Abstraktion. Und das ist von grosser Bedeutung. Die Konkretion, welche die neuere Litteraturforschung als Ziel der Geschichtsschreibung erstrebt, ist noch nicht die wahre, ist noch eine im Grunde dogmatische, d. h. mit überlieferten Vorstellungen, individuellen Gefühlen (die „Erfahrung eines jeden", das „Erlebnis" wird entscheidend!) und ungeprüften Begriffen gewonnene. Es bedarf einer strengeren begrifflichen Behandlung des Stoffes, indem wir im Begriff und nur in ihm alle Wirklichkeit und Wahrheit haben. Eine Ahnung davon, dass die empiristische Methode gerade bei Schiller versagen müsse, hat wohl auch der kühlen Zurückhaltung Scherers und seiner Schüler gegenüber dem Dichterphilosophen zu Grunde gelegen. Scherer sah wohl, dass er hier über einen naturalistischen Pragmatismus nicht hinauskommen könne, und das vielgerühmte Schillerkapitel seiner „Litteraturgeschichte" ist ein unwiderleglicher Beweis dafür. L.s Werk aber bedeutet der eigentlichen Schererschen Schule gegenüber einen entschiedenen Fortschritt, nicht nur mit seinem ernsten Willen, andersgearteten, fast incommensurabel erscheinenden Grössen wie z. B. Hegel gerecht zu werden, sondern auch in der allgemeinen Vergeistigung des Materials. L. hat den psychologistischen Bann, der über der Wissenschaft vom geistigen Leben lagert, wenigstens grundsätzlich durchbrochen. Hoffen wir, dass der „Tropfen philosophischen Oels", den er der Schiller-Philologie wünscht (S. 627), stets und reichlich vorhanden sein möge! Denn Philologie im letzten und höchsten Sinne ist — Philosophie.

Bernhard Carl Engel.

---

[1]) Wie mir der Verfasser nachträglich freundlichst mitteilt, sind für den Mangel an eingehender Behandlung nur äussere Gründe massgebend gewesen.

Selbstanzeigen.

Wize, Kasimir Filip. Abriss einer Wissenschaftslehre der Asthetik. Berlin, V. R. Trenkel.

Diese Ästhetik erfüllen zwei aus Kants Kritik der Urteilskraft entnommene Leitgedanken: 1. Das ästhetische Geniessen bestehe in einer spielenden Tätigkeit des Geistes, 2. Die Kunst gebe Mitteilungswerte.

Es könnte zwar scheinen, dass Kant oft in anderen Momenten die Hauptmerkmale des ästhetischen Geniessens als im Spiele sehe, dass er mit der Bevorzugung der „pulchritudo vaga“ vor der „pulchritudo adhaerens“ die Mitteilung von Inhalten als etwas weniger Zulässiges für die ästhetische Auffassung betrachte; doch giebt es auch Stellen in der Kritik der Urteilskraft, in denen gerade auf das ästhetische Spiel und die ästhetische Mitteilung ein besonderes Gewicht gelegt wird.

Mein Buch will nach einem kurzen geschichtlichen Überblick über die Entwickelung der ästhetischen Spieltheorie folgendes geben:

1. Eine Begründung der Ästhetik, als einer den zwei Wissenschaftslehren der praktischen und theoretischen Philosophie ebenbürtig gegenüberstehenden dritten Wissenschaftslehre.
2. Eine Begründung der „ästhetischen Spieltheorie“.
3. Eine Erörterung der psychologischen Voraussetzungen für das ästhetische Verhalten.
4. Eine Beschreibung der Stellung der Kunst und ihrer Unterarten in geschichtlicher und sozialer Hinsicht.
5. Eine Definition des Schönen und der Kunst als der Schöpferin der Schönheit.

Die Abschnitte 2., 3. und 4. zerfallen in folgende Kapitel:

2. a) Spiel und Spielen. b) Einteilung der Spiele. c) Nachahmung und Illusion.
3. a) Association. b) Einfühlung. c) Die drei Seelenvermögen.
4. a) Entwickelung der Kunst. b) Einteilung der Künste. c) Künstler. d) Die Empfangenden.

In dem Kapitel Einteilung der Spiele wird zu zeigen gesucht, dass die Kunst vorzüglich auf einem Mitteilungsspiele beruhe, und dass das ästhetische Geniessen Mitteilungswerte berücksichtige.

Bei der Besprechung der Association wird der Wert des ästhetischen Associationsspieles betont, die zu enge Auffassung der Associationstätigkeit durch Wundt und Theodor Lipps bekämpft und die Unmöglichkeit einer Trennung der „associativen“ von den „direkten“ Faktoren (im Sinne Fechners) dargetan.

In dem Kapitel über Einfühlung wird gegen die einseitigen Einfühlungsästhetiker Stellung genommen und die Einfühlung als eine besondere Art von associativer Tätigkeit gewürdigt. Darüberhinaus werden zwei Arten von Einfühlung unterschieden, die eine als eine Beziehung der Erscheinungen, in die eingefühlt wird, zu persönlicheren, früher schon durchlebten Associationsgruppen, die andere als eine der ersteren zwar verwandte, aber insofern mit einem ihr eigenen Merkmale gekennzeichnete, als sie vorzüglich eine „Deutung“ der „Zeichen“ bestrebt und in einem „Sich hineinfühlen“ in den Sinn der Darstellung besteht.

Das letzte Kapitel fasst den Inhalt des Buches zusammen und giebt eine Definition des Schönen und der Kunst.

Jezewo bei Borek (Posen). Dr. K. Wize.

Merten, R., Dr. Über die Bedeutung von Leibniz' „Nouveaux essais sur l'entendement humain" für den Standpunkt Kants in der Dissertation „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" von 1770. Dissertation, Erlangen 1908.

Nach einem allgemeinen Überblick über den Stand der wissenschaftlichen Forschung in der Frage nach den Ursachen des Umschwungs, der sich in Kants philosophischem Denken Ende der 60er Jahre des 18. Jahrhunderts vollzog, vergleicht die Arbeit im speziellen die Anschauungen beider Philosophen über metaphysische Probleme und über die Hauptprinzipien der Erkenntnistheorie, soweit sie sich aus den beiden oben zitierten Schriften ergeben (Die intelligible Welt; Sinnlichkeit und Verstand; Raum, Zeit und Mathematik; das Apriori und das Angeborene.) Die Untersuchung kommt zu dem Ergebnis: In den Ansichten über das Apriori und das Angeborene, sowie über die Erkennbarkeit der Noumena ist eine charakteristische Übereinstimmung zwischen beiden Denkern nachweisbar und folglich ein direkter Einfluss Leibniz' auf Kant wahrscheinlich. Im übrigen gehen die Ansichten weit auseinander. Kants neue Stellung in der Erkenntnistheorie (Raum und Zeit, Sinnlichkeit und Verstand) richtet an wichtigen Punkten trennende Schranken auf. Sie ist ohne Leibniz gewonnen.

Halensee bei Berlin. Dr. R. Merten.

Romundt, Heinrich, Dr. Die Wiedergeburt der Philosophie. Verlag von Eugen Diederichs, Jena 1909. (Vorträge und Aufsätze aus der Comeniusgesellschaft, XVII. Jahrgang, 1. Stück.)[1])

Die kleine Abhandlung erschien zuerst im November 1908 in den Monatsheften der Comeniusgesellschaft. Sie geht aus von den Rufen nach einer Wiedergeburt der Philosophie, die in den letzten Jahren von Berlin aus und zwar aus entgegengesetzten Lagern bisheriger Philosophie erhoben sind. Eben dieser Herkunft wegen aber liessen solche Rufe zunächst nur auf ausschliessenden Streit anstatt auf Zusammenwirken und gemeinsames Fortschreiten, wie sich doch in anderen Wissenschaften findet, auch für die Zukunft der Philosophie hinaussehen.

Wahrhafte Besserung darin scheint erst von einer gründlichen Auseinandersetzung und unparteiischen Vereinigung der abermals auseinanderfliehenden blossen Teile und Einseitigkeiten zu einem Ganzen, das über jene zusammen erhebt, indem es doch zugleich einem jeden von ihnen im weitesten Umfange gerecht wird, als einer Vorarbeit gehofft werden zu können.

Als die Eigentümlichkeit unseres Aufsatzes darf nun der Gedanke bezeichnet werden, dass der Entwurf des zu wünschenden Ganzen zwar sehr wohl, wie kürzlich in Berlin geschah, von der einen zweier möglicher Einseitigkeiten gerade in ihrer extremsten Fassung anfangen möge, aber erst nach Vereinigung des anderen Äussersten mit jenem, das den Ausgangspunkt bildet, für vollständig anzusehen sei. Für jenen Anfang aber spricht dies, dass gerade durch ein Äusserstes das entgegengesetzte ebenfalls in seiner Reinheit und Vollkommenheit am leichtesten geweckt wird. So aber würden letzte entgegengesetzte Enden, über die für Menschen in allem Denken auch in einer noch so fernen Zukunft nicht hinauszugelangen ist, bereits in der allgemeinen Grundlegung von Philosophie zusammengeknüpft und so von vornherein Gefahren vorgebeugt, denen bisher noch alle Schöpfungen allgemeineren menschlichen Denkens früher oder später rettungslos erlegen sind.

Ein Beispiel von dieser Art des Vorgehens beim Entwurf von Philosophie findet sich in der Geschichte zum ersten Male in Kants Kritik der reinen Vernunft von 1781. Freilich nur und erst dann, wenn dieses Werk nach dem Wort von Kants „Prolegomena" von 1783 (Reclamausgabe S. 33) als „Ausführung des Humeschen Problems" — von dem natürlicherweise allgemein angenommenen inneren Bande zwischen Ursache und Wirkung — „in seiner möglich grössten Erweiterung" verstanden wird.

---

[1]) Wir erinnern daran, dass die Verantwortung für Selbstanzeigen deren Autoren selbst überlassen bleibt. Die Redaktion.

So jedoch als eine blosse eindringende Beurteilung und auch Berichtiguug sowie Ergänzung Humes, die aber doch weit von einer Aufhebung und Vernichtung dieses letzten Ausläufers der englischen Erfahrungsphilosophie entfernt bleibt, ward Kants Werk von dessen ersten Fortsetzern in Deutschland zumal auf der Universität Jena durchaus nicht verstanden.

Es ist auch zuzugeben, dass das dortige Missverstehen von Kants Kritik eine gewisse Stütze in deren erster Gestalt findet, wenn auch nur bei einer allzu flüchtigen Betrachtung der sehr schwierigen Darlegungen. Das Missverhältnis zwischen dem Gehalt und der Gestalt in Kants erster Darstellung seiner völlig neuen Entdeckung ist aber derartig, dass zwar jener alle frühere Philosophie von dem extremen Empirismus eines Hume an bis mindestens zu dem Idealismus eines Parmenides, der Erfahrung ganz ausschliesst, hinauf, in sich fasst, dass dagegen dieser Inhalt in der Form seiner ersten Darstellung allzusehr wieder ein blosser Gegenschlag ist gegen „eine vorangehende Einseitigkeit und zwar in diesem Falle gegen eine äusserste und einseitigste Erfahrungs- und Materialphilosophie, diejenige des David Hume“ (S. 7). Die Empfindung eines Missverhältnisses zwischen Gestalt und Gehalt seines Werkes liegt auch den vom Schluss der ersten Auflage der Kritik von 1781 an stets und verstärkt wiederkehrenden Bitten Kants, der sich eines Mangels also selbst bewusst war, an seinen „Leser“, ihm zu helfen, zu Grunde.

Aus eben diesem Umstande aber erklären sich nicht nur die bisherigen so wenig erfreulichen Schicksale von Kants grosser Schöpfung, sondern aus ihm folgt zum anderen auch, was wir Nachkommen zunächst und vor allen etwaigen Umänderungs- und Verbesserungsversuchen, die später auch am Platze sein mögen, zu tun haben, um das von den Vätern ererbte Werk jetzt endlich wirklich zu erwerben.

Dresden-Plauen. H. Romundt.

Sternberg, Kurt. Versuch einer Entwickelungsgeschichte des Kantischen Denkens bis zur Grundlegung des Kritizismus. Verlag „Neues Leben“ (Wilhelm Borngräber). Berlin 1909. (135 S.)

In dieser Arbeit habe ich den Versuch gemacht, die Entwickelung der Kantischen Philosophie bis zur Grundlegung des kritischen Systems in einheitlichem Zusammenhange darzustellen. Was mich zu diesem Unternehmen angetrieben hat, obwohl bereits mehrere derartige Versuche gemacht worden sind, ist die Ansicht, dass die bisherigen Darstellungen an mannigfachen Punkten der Ergänzung und Berichtigung bedürftig sind.

So hat man beispielsweise bislang übersehen, dass in den metaphysischen Spekulationen der „allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ vom Jahre 1755 sich bereits Gedanken finden, welche wir — natürlich in einer dem inzwischen erfolgten Gelingen der „transscendentalen Deduktion“ entsprechend veränderten Form — in den Schriften der kritischen Ethik wiederfinden. Schon jetzt setzt Kant nämlich die Sittlichkeit des Menschen in seine Freiheit; und diese bedeutet für ihn bereits jetzt wie später Unabhängigkeit vom Triebleben und Herrschaft der Vernunft. Ferner weise ich schon für diese Zeit den Keim zu dem späteren Unsterblichkeitspostulat der „Kritik der praktischen Vernunft“ nach sowie die Grundlegung und Vorbereitung anderer Betrachtungen der kritischen Ethik. Hiermit soll natürlich nicht behauptet werden, dass bereits hier die Wurzel und Grundlage der kritischen Ethik zu finden sei, deren ureigentlichstes Verdienst ja methodologischer Natur ist; und von der kritisch-transscendentalen Methode ist Kant zu dieser Zeit natürlich noch weit entfernt. Wohl aber sehen wir hier Gedanken, die den Denker sein ganzes Leben lang begleitet haben und daher, das kritische System vorbereitend, als seine Keime und Elemente anzusprechen sind.

Sodann bin ich auch auf die vielumstrittene Frage nach dem Einflusse Humes auf Kant in den 60er Jahren eingegangen. Von der Tatsache ausgehend, dass es einerseits sehr wohl möglich ist, die Entwickelung des Kantischen Denkens in den 60er Jahren unabhängig von einem solchen Einfluss zu konstruieren, dass aber andererseits äussere Gründe diesen Einfluss unwiderleglich beweisen, bin ich zu dem Ergebnisse gelangt, dass dieser Einfluss nicht ent-

scheidend, sondern nur mehr nachhelfender und klärender Natur gewesen sein kann. Auf diese Weise ist es mir, wie ich glaube, gelungen, die einander gegenüberstehenden Ansichten Paulsens und Riehls zu überbrücken und zu versöhnen.

Ferner habe ich ganz besondere Aufmerksamkeit den Ursachen der „Umkippung" des Kantischen Standpunkts von 1769 gewidmet; ich bin hierbei zu dem Resultat gekommen, dass nicht eine einzige Ursache, wie bislang stets angenommen wurde (z. B. die Antinomienfrage), sondern mehrere Ursachen zugleich auf den Umschwung im Kantischen Denken bestimmend eingewirkt haben.

Endlich will ich noch erwähnen, dass ich mir (gleich Riehl in den betreffenden Ausführungen seines „philosophischen Kritizismus") u. a. ganz besonders die Aufgabe gestellt habe, durch die Untersuchung der Entstehung und Entwickelung der kritischen Gedankengänge zur Vermeidung irriger Interpretationen der kritischen Lehre beizutragen. Im Sinne habe ich hierbei vornehmlich die metaphysische Interpretation Paulsens, die subjektivistisch-idealistische Auffassung der Kantischen Doktrin dnrch Schopenhauer und die ganze „spekulative" Entwickelungsreihe von Fichte bis zu Hegel, das von Fries ausgehende psychologistische Missverständnis und die Meinung Paulsens, die Kantische Lehre verstosse gegen die Forschungsergebnisse der modernen Entwickelungslehre.

Berlin. Kurt Sternberg.

Görland, Albert. Aristoteles und Kant bezüglich der Idee der theoretischen Erkenntnis untersucht. Töpelmann, Giessen. (VI u. 503 S.)

Der erste Teil, die aristotelische Logik der Erkenntnis (7—106) beschäftigt sich zunächst mit dem „*καθόλου*", das nicht ein Zahlbegriff, sondern Geltungsanspruch ist. Die Schwere des Problems enthüllt sich sofort in „Definition und Beweis", in denen das *καθόλου* sein Gebiet sucht, trotzdem der Problembegriff das *συμβεβηκὸς καθ' αὑτό* ist, in dem der treibende Gedanke des Aristoteles, Erkenntnis muss Erweiterung leisten, seinen logischen Ausdruck empfängt; (denn das *σ. κ. ἁ.* ist der Urausdruck für das synthetische Apriori). Im „Begriff" wird klar, warum dieser Gedanke nicht zum herrschenden wird; Begriff ist nicht ursprünglich Erkenntnis, sondern das Analogon des Dinges, des Daseins; das synthetische Apriori wird wirksam allein im Urteil (Kant). Daraus folgt, dass das oberste Prinzip nicht das der Identität ist, die ist bloss daseiende Voraussetzung alles Prinzips; wie Ding und Aussage neben einander bestehen, so besteht das (metaphysische) Prinzip der Seinsgegensätze neben dem Prinzip des Widerspruches mit seiner bloss logistischen Kraft; das erstere wird seinskräftig durch das ergänzende Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten. Die Einheit dieser beiden soll den aristotelischen Grundgedanken, Erkenntnis habe den Sinn der Erweiterung, erfüllen.

Das Seinsvehikel im Dienste des obersten Prinzips der Seinsgegensätze ist die Bewegung. Mit diesem Nachweis beginnt die Metaphysik der Erkenntnis (S. 106—464). An diesen Begriff setzt die Kritik des Aristotelismus in der Geschichte an; zerfällt das Vehikel der Seinsgegensätze, so zerfällt der Sinn eines Prinzips derselben. Leibniz vollzieht die Kritik; die Perzeption wird an Stelle der Einheit der Dinge (Makrokosmus) zum Urproblem der Erkenntnis und damit die „Einheit der Mannigfaltigkeit" an Stelle eines „Unum in multis". Diese polemische Gegensätzlichkeit erlangt ihren „klassischen" Ausdruck in Kants „synthetischen und analytischen Urteilen", deren Bedeutung von uns zu vertiefen versucht wird durch ihren Bezug auf die Systematik der Wissenschaften. Damit hat Kant in der Darstellung das Übergewicht erlangt. Durch Mitinanspruchnahme des nachgelassenen (von Reicke grösstenteils edierten) Kantwerkes wird versucht, in den ausschlaggebenden Begriffen des Kritizismus den Charakter des Idealismus herauszustellen, immer mit Rücksichtnahme auf Aristoteles (und Leibniz als Wasserscheide zwischen A. und K.). Ans Ende dieser Betrachtung führt uns Kants Definition der Erfahrung als Idee systematischer Totalität der Bestimmung, wodurch die der Existenz mitgegeben ist

als Idee einer omnimoda determinatio. Da Geschichte nicht ohne konstruktives Interesse vollziehbar, so muss die Rechtsgrundlage eines Urteils über Aristoteles und Kant in Hinsicht der Idee der theoretischen Erkenntnis geschaffen werden. Philosophie als Wissenschaft wird konstituiert durch die Idee der Erkenntnis; ihr Problem entspringt aus der Spezifikation der (Seins-) Wissenschaften, wie allgemein der Kultur. Erkenntnis bedeutet Totalität und Einheit des Bezugs von Denken und Sein, die als solche nicht gegeben, sondern nur gefordert werden kann. Aus solcher Definition entspringen vier Forderungen: 1. Totalität des Bezugs von Sein auf Denken: Forderung der Sicherung, Forderung des Ursprungs; 2. Totalität des Bezugs von Denken auf Sein: Forderung des Einzelnen als total Bestimmten (das Problem der Wissenschafts-Konstanten); 3. Einheit des Bezugs von Sein auf Denken: Forderung der kontinuierlichen Annäherung der Prinzipien; 4. Einheit des Bezugs von Denken auf Sein: (Deduktive) Einheit der Systematik der Wissenschaften. Diesen Forderungen widerspricht die Philosophie des Aristoteles, die dadurch Dogmatik wird: 1. durch das „Voraussetzungslose“ und „Evidente“; 2. durch das Sein als Dasein; 3. durch die disparate Konstanz der formalen Elemente; 4. durch die materiale Suprematie der Metaphysik über die spezifischen Wissenschaften. Der dritte Teil (464—485) scheidet den Transscendentalismus der Erkenntnis Kants von der Psychologie des Erkennens des Aristoteles. Das Buch beschliesst ein ausführliches Register.

A. Görland.

Schwartzkopff, Paul. Das Wesen der Erkenntnis. K. Winter, Heidelberg. (422 S.)

Kant hat gezeigt, dass uns die Dinge nicht erscheinen können, wie sie an sich sind, sondern wie sie für uns sind. Dabei sieht er sie als ausser dem Subjekt existierend an. Aber: was erscheint uns nun von den erscheinenden Dingen? Was ist also an der Erscheinung wahrhaft objektiv? Antwortet man: nichts! so widerspricht das Kants Voraussetzung und schlägt jedem gesunden Lebensgefühl ins Gesicht. Nun ist jedoch die Erscheinung selbst ohne Zweifel subjektiv. Dann kann also das Objektive nur in einer Beziehung derselben auf die Dinge an sich bestehen. Diese macht, dass sich in der Erscheinung etwas von den Dingen und ihrem Zusammenhang ausdrückt. Kants eigene Antwort auf die Frage nach dem wahrhaft Objektiven ist allerdings unzureichend. Denn sie widerspricht sich selbst. Er geht zwar von Dingen an sich aus. Jedoch löst er jede Beziehung der Erkenntnisfaktoren zu ihnen, bei der weiteren Ausführung. So gerät er in sichtlichen Gegensatz zu seinem Ausgangspunkt und sieht sich genötigt, auch die objektive Beziehung allein aus dem Subjekt abzuleiten. So wird das „Objekt“ zum Widerschein bloss der transscendentalen Einheit des Subjekts. Wiederum löst sich dieses selbst in innere Gesetzlichkeit auf. Diese muss demnach zuletzt auch den erscheinenden Dingen ihre Gesetze schaffen. — Angesichts dieser Sachlage sucht Verfasser in seinem Werke die Objektivität der Erkenntnis sicher zu stellen, indem er, von Kants eigenem Ausgangspunkte aus, den Weg nimmt, diesen aber, ohne Abweichung, durchführt. Und zwar weist er in Kants „synthetischer Einheit der Apperzeption“ ein unmittelbares Selbsterleben nach. Dies erzeigt sich als doppelseitig. Es ist einerseits auf das Subjekt gewendet. Andererseits auf Dinge ausser dem Subjekt. Auch in diesem „Sachgefühl“ erlebt sich das Selbst. Aber in seiner Bezogenheit auf die Dinge und in seiner Unterschiedenheit von ihnen. Das gleichzeitige innere Beziehen und Unterscheiden stellt sich jedoch als ein „Denken“ heraus. Dieses macht Kants, schon an sich willkürliche, Kategorien überflüssig. Der Denkende als solcher erfasst die Dinge und ihre Unterschiede, wenn auch in sinnlich-symbolischer Erscheinung. So macht der erste Teil des Werkes die Bahn gegen Kant frei. Im zweiten jedoch sucht Verfasser auf neu befestigtem Wege das eigentliche Ziel des grossen Königsbergers zu erreichen: die wahre Objektivität der erscheinenden Dinge zu retten und so eine echte Erkenntnis zu ermöglichen.

Wernigerode. Paul Schwartzkopff.

Kastil, Alfred, Dr., Privatdozent für Philosophie an der deutschen Universität in Prag. Studien zur Neueren Erkenntnistheorie. I. Descartes. Halle a. S., Max Niemeyer, 1909. (XV u. 209 S.)

Unter den verschiedenen Methoden, Geschichte der Philosophie zu betreiben, scheint mir keine so ertragreich für die systematische Forschung selbst, wie diejenige, welche bemüht ist, den Entwicklungsgang einzelner Probleme zu verfolgen. Ihr erwächst eine besondere Schwierigkeit daraus, dass der Weg, der von dem ersten halbklaren Auftauchen eines Problemes bis zu seiner scharfen Formulierung führt, oft ein viel langwierigerer ist, als derjenige von dieser Formulierung bis zur definitiven Lösung. In interessanter Weise fand ich dieses Gesetz für das Problem der apodiktischen Evidenz bei Descartes bewährt, dem die vorliegende Untersuchung hauptsächlich gewidmet ist. Es hat sich mir dabei ergeben, dass der genannte Philosoph mit diesem Probleme eine Reihe anderer verflochten hat, die im Interesse ihrer Lösung scharf von einander geschieden werden müssen.

1. Vor allem ist es ihm nicht gelungen, die Frage nach dem Ursprung unserer Erkenntnisse aus Begriffen von der nach der Genesis dieser Begriffe selbst und ihrem Ursprunge aus Anschauungen mit genügender Schärfe zu trennen. Darum übertrug sich ihm das Apriori, das er bei der einen in Geltung fand, ohne weiteres auf die andere, und so entstand unter dem Einflusse einer Verwirrung, von der sich auch die Philosophie unserer Zeit noch nicht durchwegs frei zu halten weiss, seine Lehre von den eingeborenen Ideen mit ihren weitreichenden, negativen und positiven Ausstrahlungen nach Locke einerseits, und andererseits nach Leibniz hin.

2. Aus dieser zweiten Frage löst sich dem schärferen Zusehen eine dritte: die nach dem Verhältnisse der Empfindungsvorstellungen zum Reiz. Die physikalischen und physiologischen Vorgänge gelten ihm als causae occasionales für die Sinnesanschauung, wobei keineswegs an den psychophysischen Parallelismus der späteren Occasionalisten zu denken ist, sondern nur der Gedanke zugrunde liegt, dass die qualitativ differenzierten Empfindungsinhalte gegenüber ihren bloss räumlich differenzierten Reizen ein Plus aufweisen, das auf ihr potentielles Vorgebildetsein in der den auslösenden Reiz empfangenden Seele hindeutet. Diese nativistische Lehre ist seinem Kampf gegen die alte, scholastische Theorie von den *species intermediariae* und vom *influxus physicus* entsprungen, der von seinem getreuesten Schüler und Erben, Arnauld, gegen Malebranche wieder aufgenommen wird und sich von hier in divergenten Richtungen fortsetzt, wovon eine zur immanenten Kausalität Leibnizens, die andere zur Eliminierung des Kausalbegriffes und der Fundamente aller empirischen Forschung durch Hume hinweist.

3. Die Analogie zu diesem Nativismus der Empfindungslehre erhellt uns den Sinn der Apriorität, welche D. den höchsten, auf die sog. ewigen Wesenheiten bezüglichen Begriffen zuspricht. Weil diese nämlich Notwendiges und Universelles zum Inhalte haben, können seiner Ansicht nach die ihnen vorausgehenden, auf Individuelles und Kontingentes gerichteten Anschauungen lediglich als auslösende Ursachen jener in uns potentiell vorgebildeten und in diesem Sinne „eingeborenen" Ideen angesehen werden. Während aber seine nativistische Empfindungslehre mit der richtigen Ansicht von der Subjektivität der Sinnesqualitäten zusammenhängt, führt ihn der analoge Nativismus inbezug auf die höchsten Begriffe zu folgenschweren Irrtümern und Scheinproblemen. Das wichtigste unter ihnen lautet: Wie kommt der Geist dazu, durch die Entwickelung der in seiner Natur begründeten und ihm angeborenen Denkformen eine von ihm unabhängige Wahrheit zu erkennen? Sie wird heute mit Vorliebe als das Problem der Übereinstimmung von Denken und Sein bezeichnet. Dabei ist zu beachten, dass sie hier nicht dem Dasein, sondern der Natur ausserpsychischer Wesenheiten gelten und sich nur darauf beziehen will, was dem Vertrauen auf den Parallelismus der ewigen Wahrheiten mit den objektiven, d. h. immanenten Inhalten der uns eingeborenen Ideen die logische Sanktion erteile. Ich glaubte dieser Frage eine besondere Aufmerksamkeit schenken zu müssen, weil sie einen der Keime enthält, die sich später zu dem ungeheueren

Geäste der deutschen idealistischen Systeme entfaltet haben. Sie ruht auf zwei durchaus brüchigen Fundamenten. Dem einen hat erst in neuester Zeit Martys Nachweis,[1]) dass das sog. Dasein des Vorgestellten im Bewusstsein (die realitas objectiva der Ideen bei D.) eine blosse Fiktion ist, und dass der sog. immanente Gegenstand in keinem Sinne existiert, den Boden entzogen. (Ich setze diesen Kampf gegen den „intentionalen Gegenstand" im 2. Kapitel und im Anhange des Buches nach verschiedenen Fronten hin fort.) Das andere besteht in dem Vorurteile, als schliesse das „Enthaltensein des Prädikatsbegriffes im Subjektsbegriffe bei analytischen Urteilen aus, dass deren Materie durch Synthese gebildet sei. Ein Vorurteil, das gänzlich zerstreut wird, wenn man dem wahren Sinne nachgeht, in dem allein das Grundgesetz der Cartesischen Logik „Was klar und deutlich im Begriffe einer Sache enthalten ist, lässt sich von ihr aussagen" berechtigt ist. Beide Momente sind für ein kritisches Verständnis Kants mit seiner Gegenüberstellung von „Ding an sich" und „Erscheinung" und seiner für das ganze System der Kritik grundlegenden Definition des Unterschiedes analytischer und synthetischer Urteile von entschiedenem Belange. Doch möchte meine Arbeit auch abgesehen von solchen sachlichen Einzelheiten in mehr prinzipieller Weise zu der interessanten Frage nach dem Verhältnisse Descartes zu Kant Stellung nehmen, indem sie bemüht ist, im Gegensatze zu der heute im Vordergrunde stehenden kantianisierenden Interpretationsmethode einer nüchternern und mehr an den Problemen selbst orientierten Betrachtungsweise Bahn zu brechen.

4. Endlich glaube ich auch noch den Nachweis erwähnen zu dürfen, wie D. durch Vermengung der apodiktischen und assertorischen Evidenz und dadurch, dass er etwas (nämlich die clara et distincta perceptio), was nur Bedingung der Evidenz ist, mit ihr verwechselt, an ihrer Zuverlässigkeit irre wird und sich schliesslich in den berühmten circulus vitiosus verstrickt, für das Vertrauen auf die evidenten Urteile die Stütze in der göttlichen Wahrhaftigkeit zu suchen. Doch treten bei schärferem Zusehen auch hier neue, durchaus berechtigte und heute noch des Bemühens der Besten würdige Aufgaben zu tage: die Analyse der vernünftigen Induktionen des täglichen Lebens und die Theorie der Wahrscheinlichkeit.

So hat denn D. in seiner Lehre von den eingeborenen Ideen zu einer ganzen Reihe verschiedenartiger Probleme Beiträge geliefert. Der Geschichte der Erkenntnistheorie aber erwächst, wofern sie wahrhaft philosophische, d. h. Problem-Geschichte sein will, aus dieser Sachlage die klar gestellte Aufgabe, das allmähliche Auseinandertreten der bei D. noch ungeschiedenen Fragen im weiteren Verlaufe der Entwicklung zu verfolgen und die Systeme der grossen Denker der folgenden drei Jahrhunderte einer analogen Untersuchung zu unterziehen. Daran wird sich, wie ich glaube, ein sicherer Massstab wissenschaftlichen Fortschrittes, Stillstandes oder Rückschrittes auf einem der vornehmsten Gebiete philosophischen Denkens gewinnen lassen.

Prag. Alfred Kastil.

Christiansen, Broder. Philosophie der Kunst. Hanau, Clauss & Feddersen. (348 S.)

Von Werten im allgemeinen wird sich sagen lassen: Bei jeder Wertung sind zwei Momente: Das Wertungsobjekt, über dessen Wert im Urteil entschieden wird, und die Wertbeurteilung als Stellungnahme dazu, ausgesprochen im ja und nein, gut und schlecht, schön und hässlich, wirklich und irreal, u. s. w. In ihrem alternativen Charakter stimmen alle Beurteilungen überein; immer ist es ein Stellungnehmen für oder gegen, Position oder Negation. Nun fragt es sich: sind sie dann vielleicht überhaupt gleichartig? Bedeutet Ja und Ja immer dasselbe? Giebt es einzig eine Art der Position und einzig eine Art der Negation, die sich nur durch Anwendung auf verschiedene Objektarten differenzieren? Ist durch das stellungnehmende Ja oder Nein der Sinn der Wertung schon vollständig bestimmt? Man wird finden, dass es nicht der Fall ist. Beweis dafür ist, dass sich gelegentlich an einem und demselben Objekt ver-

[1]) Vgl. diese Zeitschrift, Bd. XIII, S. 459.

schiedene Wertungsarten begegnen. Daraus entspringt die Aufgabe, die einzelnen Arten der Stellungnahme von einander zu unterscheiden. Was bedeutet das ja — real im Unterschiede von dem ja — gut und von dem ja — schön? Anders ausgedrückt: die Wertphilosophie hat die einzelnen Wertarten zu definieren: was Realität, was Schönheit u. s. w. bedeutet. Damit haben wir ein Hauptproblem der Kunstphilosophie aufgestellt: die Definition der ästhetischen Werte. — Dasselbe liesse sich auch durch folgende einfachere Überlegung gewinnen: Da nicht jedes Gefallen oder Missfallen an einem Kunstwerk ein ästhetisches Urteil ist — denn ein Kunstwerk kann gefallen oder missfallen aus Gründen, die mit dem ästhetischen Wert nichts zu tun haben — so ist zu fragen, wodurch denn das ästhetische Urteil als solches sich kennzeichnet; und auf diese Frage giebt nur die Definition der ästhetischen Werte eine Antwort. —

Ein zweites Hauptproblem gewinnen wir durch die Erwägung, dass zwar gelegentlich ein Objekt mehrere verschiedene Wertungsarten zulässt, dass aber durchaus nicht jedes Objekt jede Wertungsart annimmt. Wir können z. B. nicht nach der empirischen Realität eines mathematischen Punktes, nicht nach dem sittlichen Wert eines Sandhaufens, nicht nach der Schönheit einer historischen Datierung fragen. Denn Wertbejahung und Wertverneinung sind in solchen Fällen gleich sinnlos. Es zeigt sich, dass ein Objekt eine bestimmte Beschaffenheit besitzen muss, um auch nur eine besondere Wertfrage als sinnvoll zu akzeptieren. Die Wertungsmöglichkeit schon setzt eine besondere Struktur des Objektes voraus. Ein Objekt, das seiner Beschaffenheit nach eine Art der Wertfrage zulässt, braucht nicht die andern Wertungsfragen zu gestatten. So kommen wir zu dem Problem: welche Struktur muss ein Objekt haben, damit es einen Sinn hat nach seiner Realität zu fragen, und wie muss ein Objekt beschaffen sein, damit gefragt werden kann, ob es schön oder hässlich ist, u. s. w. Wohlgemerkt: es handelt sich nicht darum zu bestimmen, welche Objekte schön genannt werden dürfen, es handelt sich hier nicht um die Kriterien der Wertpositivität, sondern es handelt sich um die Struktur des Objektes, das schön oder hässlich genannt werden kann, bei welchen auch nur die ästhetische Wertfrage zulässig ist. — Dieses zweite Problem der Kunstphilosophie würde man auch einführen können durch den Nachweis, dass das äussere Kunstwerk nicht eigentlich das Objekt der ästhetischen Wertbeurteilung ist. Das Objekt, auf welches das ästhetische Urteil unmittelbar reagiert und bezogen wird, ist ein Objekterlebnis ganz anderer Art. Die Differenz des ästhetischen Objektes von dem äusseren Kunstwerk tritt schon darin zu tage, dass die sinnliche Rezeption des Kunstwerks noch kein „Verstehen" desselben bedeutet. Das äussere Kunstwerk wird vom ästhetischen Urteil nur indirekt getroffen, sofern wir es verantwortlich machen für das ästhetische Objekt. Die ästhetische Anschauung ist verschieden von der sinnlichen Wahrnehmung des Kunstwerkes. Aus dieser Differenz ergiebt sich notwendig die Frage nach der Struktur des ästhetischen Objektes. —

Dadurch aber, dass wir zu diesen beiden Grundproblemen der Kunstphilosophie von einem Allgemeineren aus den Zugang fanden, ist uns sichtbar geworden ihr Zusammenhang. Der Wertbegriff bestimmt die Struktur des Wertobjektes: aus jenem muss diese abgeleitet werden können. Haben wir z. B. den theoretischen Wert „Erfahrung" definiert, so werden wir daraus die empirische Objektivität ableiten können: als Bedingung „möglicher Erfahrung" — d. h. als Bedingung für die Zulässigkeit dieser besonderen Wertfrage. Und so wird auch die Kunstphilosophie sich nicht begnügen dürfen, die ästhetische Objektivität als Faktum zu beschreiben, sondern wird versuchen müssen, ihren Zusammenhang mit dem Begriff des ästhetischen Wertes aufzuzeigen. —

Mit diesen Grundproblemen beschäftigt sich der erste Teil meiner Schrift. Im zweiten strebt die Untersuchung peripheriewärts: zu Sonderfragen hin. Die liegen mir persönlich gleich sehr am Herzen. So wollte ich die Gelegenheit nicht vorübergehen lassen, von den ästhetischen Grundbegriffen aus gewisse Tagesfragen der Kunst zu beleuchten. Aber auch für die Prinzipienerkenntnis selbst schien solcher Fortgang wünschenswert. Denn hat nicht jedes Allgemeine seine Eigenart der Individuation? So wird man, diese kennen zu lernen,

charakteristische Auszweigungen aufsuchen müssen. Und dabei wird uns sichtbar werden, dass im Ästhetischen principium individuationis ist — der Stil.

Freiburg i. Br. Broder Christiansen.

Becher, Erich. Der Darwinismus und die soziale Ethik. Leipzig, Joh. Ambr. Barth, 1909. (67 S. gr. 8.)

Die Schrift ist aus einem Vortrage hervorgegangen, der zur Hundertjahrfeier von Darwins Geburtstag gehalten wurde. Sie beginnt mit einer Skizze der Hypothesen, durch die Darwin die Entwicklung der Lebewesen zu erklären versuchte (natürliche und geschlechtliche Zuchtwahl, direkter Einfluss des Milieus, Wirkung von Gebrauch und Nichtgebrauch). Aus der Lehre von der vervollkommnenden Wirkung des Daseinskampfes ist eine altruistischen Regungen feindliche Ethik der Rücksichtslosigkeit und Härte abgeleitet worden. Verfasser beschäftigt sich in ausführlicher Kritik mit diesen zunächst nahe liegenden Konsequenzen. Eine eingehendere Betrachtung zeigt, dass natürliche Zuchtwahl in der Kulturwelt überhaupt wenig verspricht, dass sie aber jedenfalls eher sozial-humane Arbeit fordert als rücksichtslose Härte, weil gerade die ungemein ungleiche soziale Stellung („Situationsunterschiede" der Biologen) die natürliche Auslese stört. Die höchste Ausbildung intellektueller oder moralischer Vorzüge wird durch die Naturauslese nicht befördert. Viel mehr scheint sexuelle Selektion zu versprechen. Der Gedanke, dem Individuum die Freiheit der Gattenwahl zu nehmen, erscheint utopistisch. Es kommt darauf an, diese Wahl zu einer nach dem geistig-körperlichen Persönlichkeitswerte entscheidenden zu gestalten, bei der auf das Wohl der zukünftigen Generation Rücksicht genommen wird.

Von diesem Standpunkte aus ist die Dauer-Ehe zu fordern. Die Fortpflanzung erblicher Verbrecher sollte durch den Staat unmöglich gemacht werden. — Sowohl Luxus wie Elend fördern die Degeneration; darum sind die auf sozialen Ausgleich zielenden Bestrebungen auch vom biologisch-ethischen Standpunkte aus zu fordern. Alkoholismus und Geschlechtskrankheiten bilden gefährliche Degenerationsfaktoren.

Ist die Erblichkeit der Wirkungen von Gebrauch und Nichtgebrauch mit Darwin anzuerkennen, so ergiebt sich daraus eine ungeheuere Steigerung der Verantwortlichkeit für unser Tun und Lassen. Übung des Guten stärkt dies dann nicht nur im Individuum, sondern auch in seinen Nachkommen. — Die Berücksichtigung der Darwinschen Hypothesen führt nicht zu einer Lockerung, sondern eher zu einer Verschärfung ethischer Forderungen, weil sie neue sittliche Aufgaben stellt, die die Sorge für kommende Generationen betreffen.

Bonn. Erich Becher.

Pichler, Hans. Über die Erkennbarkeit der Gegenstände. Wien, Braumüller, 1909. (106 S.)

Die Schrift — im Anschluss an Meinongs gegenstandstheoretische Forschungen entstanden — versucht im theoretischen Teil die Klimax in der Erkennbarkeit der Gegenstände zu konstruieren.

Erkenntnis ist im engeren Sinn alles Wissen, das auf einem Erkenntnisgrund beruht. Damit Gegenstände erkennbar seien, muss Kenntnis von ihnen vorgegeben sein. Die Erkennbarkeit der Gegenstände zum Problem stellen, heisst fragen unter welchen Bedingungen ein Minimum an Kenntnis ein Maximum an Erkenntnis ermöglicht. Sätze von empirischer Allgemeinheit liefern jeweils nur Erkenntnisse, denen die entsprechende empirische Kenntnis schon vorausgeht. Viel weitreichender sind Erkenntnisse aus Sätzen, die auf Intuition und unvollständiger Induktion beruhen. Solche Sätze, die mit stetem Erfolg Erkenntnis über das empirisch nicht zur Kenntnis Genommene ermöglichen, heissen Gesetze.

Nun lässt sich unterscheiden, ob Erkenntnis vieldeutig, eindeutig oder volldeutig ist. Die Allgemeinheit des Begriffs besteht im Mangel an Eindeutigkeit. Eindeutige Bestimmungen sind nichtsdestoweniger allgemein, wenn sie

nur hinsichtlich des Individuums überhaupt, aber nicht hinsichtlich jeder seiner Eigenschaften eindeutig sind.

Begriffe, durch die ein Gegenstand nach jeder seiner Eigenschaften eindeutig bestimmt ist, heissen volldeutig, Unmittelbar volldeutig ist kein Begriff, dies darf die sog. Irrationalität des Besonderen gegenüber dem Allgemeinen behaupten.

Indes ist es möglich, dass Begriffe mittelbar volldeutig sind.

Die sog. Irrationalität des Besonderen gegenüber dem Allgemeinen ist ein schiefer Ausdruck Es handelt sich prinzipiell nicht darum, ob das Besondere einer Klasse dem Begriff gegenüber zufällig, sondern darum, ob es gegeneinander, d. h. in der Klasse zufällig ist.

Die Individuen einer Klasse, für die ein Bildungsgesetz besteht, m a. W. die Individuen einer Klasse, in der „Ordnung“ herrscht, sind gegeneinander nicht zufällig, und sind es auch nicht gegenüber dem begrifflich formulierten Bildungsgesetz.

Eine Mannigfaltigkeit von Gegenständen, deren jeder nach jeder Seite seines Soseins seinen gesetzmässigen Ort im Ganzen hat, heisst ein System. Die Gesetze des Systems stellen das Minimum an Kenntnis dar, dass ein Maximum an Erkenntnis ermöglicht, hier sind die Begriffe individualisierend, mittelbar volldeutig, jede eindeutig gestellte Frage ist auf Grund der Gesetze des Systems beantwortbar.

Damit ist zunächst das Problem der günstigen Erkenntnisbedingungen in der Mathematik aus der traditionell einseitigen Betrachtung gerückt, der geometrische Raum, die Folge der Zahlen sind Systeme und teilen deren erkenntnistheoretische Eigenschaften. Es ist damit zugleich gesagt, dass die Natur als System prinzipiell more geometrico oder vielmehr more systematico erkennbar ist.

Den Rahmen der skizzierten Untersuchungen bildet die Frage, ob die Erkenntnistheorie nicht die Orientierung nach der Natur der Gegenstände allzusehr vernachlässigt hat; die anhangsweise Bezugnahme auf Ch. Wolffs Ontologie als einer objektivistischen Grundlegung der Erkenntnistheorie wird in einer speziellen Publikation ausgeführt werden.

Wien. Hans Pichler.

Wollf, Karl. Schillers Theodicee bis zum Beginn der Kantischen Studien. Mit einer Einleitung über das Theodicee-Problem in der Philosophie und Litteratur des 18. Jahrhunderts, Verlag von Haupt & Hammon, Leipzig, 1909.

Die Anregung zur Beschäftigung mit dem Theodicee-Problem verdanke ich dem inzwischen entschiedenen Preisausschreiben der Kantgesellschaft aus dem Jahre 1906 (Walter Simon-Preisaufgabe). Da äussere Hindernisse es mir unmöglich machten, die Arbeit zu dem festgesetzten Termine zu vollenden, so versuchte ich einen Teil des gesammelten Materials in Gestalt der vorliegenden Schillermonographie zu verwerten und manches, was ich gern ausführlicher dargestellt hätte, in einer knappen Einleitung andeutend zusammenzudrängen.

Diese Einleitung skizziert nach einem flüchtigen Blick auf die wichtigsten älteren Entwicklungsphasen der Theodicee die Stellung des Problems in der Philosophie und Litteratur des 18. Jahrhunderts. Der ungeheuren Lebhaftigkeit und Ausführlichkeit, mit der es in zahllosen philosophischen, halbphilosophischen und dichterischen Werken immer wieder dargestellt, diskutiert und variiert wird, steht ein verhältnismässig beschränkter Vorrat von sachlichen Gesichtspunkten, ja eine gewisse Armut an originalen Grundgedanken gegenüber. Um Wiederholungen möglichst zu vermeiden, habe ich deshalb nicht die Lehren der einzelnen Denker nacheinander erörtert, sondern zuerst eine orientierende Charakteristik der einflussreichsten Persönlichkeiten gegeben, dann aber den Gesamtinhalt der Theodicee des achtzehnten Jahrhunderts zusammenfassend und nach systematischen Gesichtspunkten dargestellt. Selbstverständlich wurde dabei vorwiegend auf solche Denker und Gedanken Rücksicht genommen, welche die Philosophie Schillers direkt oder indirekt beeinflusst haben.

Von besonderer Wichtigkeit erschien mir der Nachweis, dass in der Form der Theodicee, welche unserer von Grund aus veränderten Methode des Denkens leicht als unfruchtbares Bemühen um ein von vornherein falsch gestelltes Problem erscheint, dem achtzehnten Jahrhundert die gleichen Schwierigkeiten und Nöte zum Bewusstsein kommen, welche in der Gegenwart zu den Debatten über die Berechtigung und Tragweite des Pessimismus als Weltanschauung geführt haben. Es handelt sich um die Frage nach der Bedeutung und dem Wert des Lebens überhaupt, welche — als Theodicee verkleidet und durch mancherlei theologische Spitzfindigkeiten verdunkelt — leidenschaftlich und unermüdlich verhandelt wird, und es lässt sich zeigen, dass auch das Schlagwort von der optimistischen Weltansicht des Aufklärungszeitalters gerade in den bedeutsamsten Fällen nicht zutrifft, sondern einen grellen Widerspruch verdeckt, die seltsame Zusammenfügung optimistischer Metaphysik mit einem tiefen Pessimismus in der empirischen Betrachtung und Einschätzung des Lebens.

Der Hauptteil des Buches unternimmt den ausführlichen Nachweis, dass Schiller, der genialste Vertreter der für das achtzehnte Jahrhundert charakteristischen Verknüpfung von Dichtung und Philosophie, jenen Widerspruch mit unvergleichlicher Ursprünglichkeit und Konzentration erlebt, mit gewaltiger Energie durch alle Formen möglicher Synthesen hindurchgeführt und zuletzt im Kantianismus und Historizismus auf eine Weise überwunden hat, welche nicht nur eine individuelle Lösung, sondern gewissermassen die Auseinandersetzung zweier philosophischer Weltalter auf dem Gebiet des Theodiceeproblems bedeutet.

Es erwies sich als zweckmässig, die Entwicklung des Schillerschen Denkens in folgende Perioden einzuteilen: die Epoche der optimistischen Metaphysik (bis 1784), die Epoche des Skeptizismus (1784—1786), die Epoche des optimistischen Realismus (1786—1791) und die Kantische Epoche. Dabei wurde insbesondere die „realistische" Epoche, deren ausführlichstes Dokument in dem sog. philosophischen Gespräch des Romans „Der Geisterseher" vorliegt, sorgfältig und so gründlich, als der spezielle Charakter der Gesamt-Aufgabe es irgend zuliess, behandelt, weil ich im Gegensatz zu allen bisherigen Darstellungen, welche über diese Zeit verhältnismässig flüchtig hinweggehen, in ihr geradezu die originellste und kühnste Gedankenleistung Schillers in seiner vorkantischen Periode (in gewissem Sinne sogar seiner Philosophie überhaupt) zu erkennen glaube. Das Abschliessen der Darstellung mit dem Jahre 1791 rechtfertigt sich aus inneren Gründen, weil der definitive Übergang zur Kantischen Weltanschauung zugleich (wie der Schluss-Abschnitt des Buches näher ausführt) das Theodicee-Problem für immer aus Schillers philosophischem Interessen-Kreis entfernt.

Berlin-Friedenau. Dr. jur. et phil. Karl Wollf.

Bonnier, Charles. L'Etre spécial. The Lyceum-Press, Liverpool. 1909.

L'auteur a tenté dans cet opuscule de cristalliser en un système toutes les croyances ou les théories concernant une double nature dans l'homme. Sous le titre — peut-être un peu cryptique — d'Etre spécial, il a symbolisé toutes les révélations qui viennent à l'homme de cette nature intérieure, qui existe et se manifeste en de certaines circonstances.

Dans le domaine religieux, scientifique proprement dît, et artistique, l'auteur a groupé tous les eléments constitutifs de cet ‚être spécial'; il s'est surtout appuyé sur les doctrines parentes de deux grands penseurs, Bichat et Balzac. Le premier, dans son grand livre: Recherches physiologiques sur la Vie et la Mort, a montré les différences qui existent entre la vie organique et la vie animale. Il a surtout établi la loi d'intermittence, qui se résume ainsi: „pour augmenter les forces d'un organe, il faut les diminuer dans un autre". Balzac, disciple de Bichat, a toujours cru á un principe intérieur, qu'il appelle volonté, (voir: Louis Lambert), qui est pour lui équivalent à une force electrique avec des décharges d'une énergie incroyable. A cette croyance à l'ange intérieur, que Balzac avait puisée dans les études mystiques de

Swedenborg et de Saint-Martin, il avait joint la théorie de la Volonté, principe générateur de l'Etre spécial.

Dans les différents domaines de l'énergie, l'être spécial se manifeste, mais toujours dans les mêmes conditions, c'est à dire qu'il s'éveille lorsque l'être extérieur est endormi. Les recherches profondes de Bichat sur le phénomène du Rêve viennent confirmer cette théorie; l'état extatique, ce que les Anglais appellent „trance" ne s'explique que par le sommeil partiel de l'organisme, imprimant une plus grande énergie à l'être éveillé.

Il sénsuivrait, toujours d'après l'auteur, que la „Spécialité" est le seul principe supérieur d'action. Les nombreux exemples fournis par les mystiques et par les grands accumulateurs d'énergie, concordent tous sur ce point. Aucune action, aucune production, aucune révélation sans intermittence et sans spécialité.

Au point de vue de l'Education, l'auteur pense que la généralité des connaissances, imposée aux elèves des colleges et même des Universités, provoque la dispersion de l'attention; partant la faiblesse de l'adaptation. Toutes les facultés sont éveillées; par conséquent, aucune d'elles ne peut prendre le dessus ni se spécialiser.

Au point de vue de l'Art, le principe de sélection établi par Whistler, dans son Ten o'clock, peut aussi être rangé dans cette catégorie d'action spéciale et limitée. La théorie du rêve chez E. A. Poe et Wagner n'est qu'une adaptation de la production artistique à un ‚moment' de spécialité. De là, l'intensité de certains effets dramatiques chez Wagner, obténus par le sommeil systématiquement imposé aux autres moyens d'expression artistique.

Le spiritisme, qui n'est qu'une forme modernisée du mysticisme serait, d'après Crookes, le produit d'une sorte d'affinité que possèdent certains esprits avec une intelligence extérieure; en ceci, il est d'accord avec l'opinion de Kant dans son ouvrage: ‚Traeume eines Geistersehers'.

Enfin, dans le domaine social, l'auteur a cherché l'être qui se rapprochait le plus de cette conception du Spécialisme, et il a trouvé chez Jean-Jacques Rousseau les caractèrer distinctifs de ce phénomène. Rousseau a été, avant tout, un être spécial, agissant d'après des lois dontil n'avait pas lui-même entierement conscience, mais suivant partout et toujours la logique très rigoureuse de son inspiration intérieure.

Cel est en résumé cet essai de concentration d'une théorie éparse chez beaucoup de grands visionnaires, qui ont tenté d'expliquer leur rêve.

Liverpool. C. Bonnier.

Leclère, Albert, Privat-Docent à l'Université de Berne. L'Education morale rationnelle, avec une Préface de M. Luzzatti. Paris, Hachette, 1909. (XII u. 291 S.)

Ce livre est un essai pour tracer, d'après des principes aussi libéraux et d'après une methode aussi synthétique que possible, les règles d'une Education morale rigoureusement rationnelle. L'auteur n'attend le salut social que d'une réforme de l'éducation opérée par des penseurs assez nombreux et zélés pour amener un changement complet des opinions courantes en cette matière; mais il croit pouvoir être optimiste, parce qu'il voit les causes du mal surtout dans des agents d'ordre sociologique, lesquels sont, de tous, ceux sur lesquels notre action a le plus de prise. Il conçoit l'éducation comme devant passer insensiblement de la forme d'un pur dressage à celle d'une politique libérale. Bien qu'il compte principalement sur la famille, à laquelle seule il reconnaît un droit direct sur la mentalité de l'enfant, pour l'aiguiller initialement vers le bien, il pense que les moyens indirects de procurer l'éducation morale peuvent avoir une influence considérable, décisive même et prépondérante parfois, à condition que les dangers et les lacunes des uns soient compensés par un emploi habile des autres. Après avoir traité de l'éducation morale indirecte à l'école par la littérature, l'art, l'histoire et la science, il démontre que, l'Etat n'ayant point par lui-même une fonction morale, un certain degré d'enseignement juridique devrait être regardé, en toute école, comme la forme que doit revêtir, à l'exclusion de toute autre, l'éducation morale d'Etat: cette opinion, de nature à heurter le

préjugé courant, est pourtant la seule conforme à une conception vraiment moderne de l'Etat, et l'on démontre aisément que sa mise en pratique aurait d'heureuses conséquences. Ensuite, l'on fait voir l'utilité d'un enseignement moral philosophique en toute école, d'autant plus nécessaire que sur bien des âmes la morale religieuse n'a pas d'action. Favorable en principe à toutes les éducations confessionnelles, avec les réserves qui conviennent, l'auteur cherche, du point de vue laïque, à déterminer comment ces moyens éducatifs, qui visent à moraliser en se plaçant au dessus de l'éthique proprement dite, doivent être employes pour l'être avec le moins de danger et le plus d'utilité. Il consacre un long chapitre à l'adolescence, qui est pour lui le moment décisif de l'éducation sociale, et il fait voir que le temps du service militaire est précisément ce lui qui conviendrait le mieux pour dispenser l'éducation civique. L'adulte aussi a besoin d'une éducation morale: la pratique de la mutualité, de la coopération et du syndicalisme lui donnerait celle qui lui convient le mieux. Quant à la femme, à qui un long chapitre est aussi consacré, l'on démontre qu'il est un âge, — la fin de l'adolescence, — où il serait possible de modifier sa nature, qui s'y prête alors, de façon à réaliser ces desiderata du féminisme qu'approuve une éthique rationnelle. Pour terminer, l'auteur recherche les principes d'une médecine spécialement juridique et sociologique susceptible de permettre une bonne orthopédie morale, et d'augmenter le nombre des êtres humains capables de cette self-education sans laquelle il n'est pas d'éducation morale achevée, pas d'extension possible des Elites.

Berne. Albert Leclère.

Dunkmann, Lic., Direktor des Königl. Predigerseminars in Wittenberg. System theologischer Erkenntnislehre. Leipzig, A. Deichertscher Verlag, 1909.

Es ist für die Lage der Theologie in der Gegenwart bezeichnend, dass erkenntnistheoretische Untersuchungen, welche innerhalb der Philosophie gegenwärtig das Interesse stark in Anspruch nehmen, in ihr fast zum Stillstand gekommen sind. Die vorliegende Arbeit soll ein Versuch sein, das philosophische Interesse für die Erkenntnistheorie auf die Theologie zu übertragen und für sie fruchtbar zu machen. Der Theologe befindet sich ja gegenwärtig in einer schwierigen Position; einmal ist die naive Verbindung von spekulativer Philosophie und theologischer Dogmatik seit Kants Kritizismus diskreditiert, und bleibt es auch, für alle wenigstens, die ihr philosophisches Gewissen an diesem Kritizismus geschärft haben; sodann aber ist innerhalb der Theologie derselbe Kritizismus durch die unkritische Art der Anknüpfung an denselben seitens A. Ritschls und seiner Schule ebenfalls, und m. E. mit Recht, diskreditiert worden. Es galt also, im Anschluss an und in der Auseinandersetzung mit Kant einen neuen Weg zu finden. Als Wegweiser dienten mir dabei für die religionsphilosophische Seite des Erkenntnisproblems besonders Schleiermacher, für die ethische C. Stanges „Einleitung in die Ethik". Der Gang der Untersuchung ist so gewählt, dass zuerst die allgemeine Realitätsfrage aufgeworfen wird, für deren Beantwortung die „Kriterien der möglichen Erkenntnis" massgebend sind, dann folgen die unterscheidenden Kriterien der gegebenen mannigfaltigen Erkenntnisse bezüglich der rein wissenschaftlichen, der ästhetischen und der ethischen Objekte. In dem 3. Abschnitt wird das Wesen der Religion, und das damit verbundene Erkenntnisproblem behandelt. Die bedeutsamsten, auch aktuellen Fragen der Religionspsychologie und der Religionsgeschichte kommen zur Sprache. Daran schliesst sich das Problem des „Offenbarungsbewusstseins" vom Standpunkte christlich-religiöser Erfahrung. Ein Kapitel über das Verhältnis von Theologie als Wissenschaft zu derselben christlich-religiösen Erfahrung, die ihre scharf umschriebene Umgrenzung erhält, beendet das Ganze. Als Original wird in Anspruch genommen die eigentümliche Deduktion von Raum und Zeit als der einzig möglichen Kriterien aller realen Erkenntnis, und sodann die eigentümliche Darstellung vom Wesen der Religion als eines besonderen Erkenntnisaktes.

Wittenberg. Lic. Dunkmann.

Jünemann, Franz, Dr., Königl. Gymnasial-Oberlehrer. *Kantiana.* Vier Aufsätze zur Kantforschung und Kantkritik nebst einem Anhange. Leipzig, Verlag von Edmund Demme, 1909. (VI u. 97 S.)

Stoffauswahl, Gedankengang und Behandlungsart ergeben sich aus folgenden, den Inhalt kurz charakterisierenden Schlagworten:

I. Kant als Dichter. Einleitende Bemerkung. Kants Esprit. Stil und Stilwandlungen. Seine Verse. Beurteilung. Kants Ablehnung der Professur für Dichtkunst. Seine literarischen und ästhetischen Neigungen im allgemeinen. Kants Lektüre und sein Verhältnis zu deutschen und fremden Schriftstellern. Seine Bibliothek u. a. Kants Sinn für Kunst und Musik. Modische Kleidung u. a. Verse an und über Kant: aus der Vergangenheit; aus der Gegenwart.

II. Kant und der Buchhandel. Einleitende Bemerkung. Schwierigkeiten im Beginn der literarischen Laufbahn. Kants Satire auf den geschäftlichen Betrieb. Kants Verleger. Honorare für seine Schriften. Seine Theorie der Unrechtmässigkeit des Nachdrucks. Verlangen nach einer Wiederausgabe der ältern und kleinern Schriften des Philosophen. Nachdrucke, unrechtmässige Ausgaben und Erklärungen Kants dagegen. Seine literarischen Affären. Kants Korrekturen und Vorschläge für Verbesserung des Druckes. Kant und die Zensur. Persönliche Beziehungen zu seinen Verlegern. Geschenke und Gefälligkeiten der Verleger. Ende von Kants literarischer Tätigkeit und Gesamtausgaben seiner Werke.

III. Der problematische Wert des Kantischen Idealismus. Unkritische Stimmung beim Kantjubiläum (1904). Historische Kritik Kants. Sachliche Kritik der Grundprinzipien. Folgerungen: entweder konsequenter theoretischer Idealismus, also absoluter Illusionismus, — oder konsequenter Realismus, also absoluter Zusammenklang von Vernunft und Sein. Gesamtergebnis.

IV. Kants Tod, seine letzten Worte und sein Begräbnis. Die Natur am Todes- und Jubiläumstage. Kants letzte Lebensjahre. Der Tod. Stimmung in Königsberg, Todesanzeigen u. a. Anordnungen Kants für sein Begräbnis. Die Bestattung. Gedächtnisfeier der Universität. Erstmalige Überführung der Gebeine (1809). Zweite Ausgrabung und Beisetzung (1880). Vergleich und symbolische Deutung von Kants und Goethes letzten Worten.

Anhang. Die Kantgesellschaft. Gründung und Zweck. Organisation und Statuten. Ergebnisse und Erfolge. Ausblick.

Anmerkungen: zu I: Nr. 1—89; zu II: Nr. 90—158; zu III: Nr. 159—164; zu IV: Nr. 165—220.

Zu drei auf S. IV angemerkten Druckfehlern notiere ich noch folgende: S. 32, Anmerk. 102 fehlt hinter „Gesamtausgabe" der Punkt; ebenso S. 44 bei der Abschnittsbezeichnung am Rande; S. 53, Zeile 1 steht „ihren" statt „ihrem"; In Anmerkg. 199 muss es heissen: „S. 74" statt „50"; S. 89 steht unten in der Anmerkungsziffer „28" statt „218".

Auf gute Ausstattung der Schrift wurde besonderer Wert gelegt.

Neisse (Schlesien). Franz Jünemann.

Mitteilungen.

Aus dem Nachlass Aug. von Hennings.

Von Dr. Max Grunwald, Wien.

In dem handschriftlichen Nachlass des dänischen Etatsrates Aug. v. Hennings, des bekannten Freundes Mos. Mendelssohns und Schwagers des Dr. Reimarus, — gegenwärtig in Verwahrung der Hamburger Stadtbibliothek — findet sich neben einigen kleineren Notizen über Kant auch folgendes Stück:

(7. Bd.) **Über die Kantische Definition des Denkens.**

Der Herr Magister Schmidt nennt in seinem Kantischen Wörterbuche (neue Ausgabe, Jena 1788) das Denken eine Handlung des Verstandes, wodurch er Einheit des Bewustseyns in die Verknüpfung des Mannigfaltigen bringt. Ich gestehe es, dass ich hier bey dem in der Definition gebrauchten Erklärungswort Handlung angestossen bin.

Handlung ist die Würkung einer Kraft auf einen Widerstand. Wenn ich meine Hand an den Kopf lehne, so ist der mit dem Vermögen der Ausführung begleitete Wille, die Kraft; die an sich leblose Hand, der Widerstand; das Lehnen der Hand am Kopfe die Würkung. Und nun das Moralische oder Metaphysische durch ein mechanisches Beispiel zu erklären; jede Handlung gleicht einem Hebel, der an dem einen Ende die Kraft, und am andern die Last hat, und diese bewegt.

Alle Handlungen würken daher eine Veränderung in dem Gegenstande der Handlung, die durch eine stärkere Kraft veranlasst wird. Tritt gegen diese Kraft eine andere Kraft auf, so handeln beyde Kräfte für sich, aber das Streben der Kräfte gegen einander würkt auf die Kräfte selbst keine Handlung, so lange eine jede Kraft für sich ausübend bleibt. Erst dann, wenn die eine, oder die andere Kraft, die Ueberhand bekömmt, wird diese Würkung zur Handlung So wird, wenn ich einen grossen Stein bewegen will, mein Bemühen zur Handlung, aber, in Absicht auf den Stein, entstehet erst dann eine Handlung, wenn ich ihn fortwälze. Ich glaube also mit Recht gesagt zu haben, dass jede Handlung, eine durch eine stärkere Kraft auf den Widerstand bewürkte Veränderung nach sich ziehet.

Wenn wir diese Begriffe mit dem Worte, Handlung, verbinden, so sehe ich nicht ein, wie wir Handeln und Denken mit einander vereinigen können. Wo ist hier die höhere Kraft, wo der Widerstand, wo die Würkung? Der Herr Magister Schmidt sagt freilich, der Verstand ist die Kraft, das Bewusstseyn ist der Widerstand, die Verknüpfung der Einheit des Bewusstseyns in dem Mannigfaltigen ist die Würkung. Könnten wir Bewusstseyn und Verstand unterscheiden, so wäre nichts dagegen einzuwenden.

Gehen wir aber in unser verborgenes Inneres, so finden wir nur ein Bewusstseyn, nemlich, das Bewusstseyn der Ideen, und dieses Bewusstseyn ist der Verstand. Dieses Bewusstseyn lässt unserer Natur nach keine Einheit zu. Wir können gar nicht erklären, was Einheit des Bewusstseyns ist; sie existiret so wenig in der Geisterwelt, als eine matematische Linie in der Korperwelt. Jede Idee ist Mannigfaltigkeit sowohl im Augenblikke des Entstehens als der Auseinandersetzung und der Sammlung im Bewusstseyn.

Wir mögen nun mit Kant annehmen, dass ein Idealismus uns annerschaffen sey, oder, mit Feder, dass uns alles empirisch werde, so ist, da wir nicht eine Selbst-Kraft haben, die auf die Ideen würken kann, unser Denken keine Handlung.

Denken ist daher keine Handlung des Verstandes, wodurch er die Einheit des Bewusstseyns in die Verknüpfung des Mannigfaltigen bringt; es ist viel mehr Empfänglichkeit, oder Leiden des Verstandes, wodurch die Mannigfaltigkeit der Begriffe geordnet wird. Dieses Ordnen setzt freilich eine Kraft zum voraus; die Würkung dieser Kraft ist freilich Handlung. Aber wo ist die Kraft, wie wird gewürkt? Wem gehört die Handlung? — There is the rub.

Ist die Darstellung, die ich mir mache, richtig, so fliessen aus ihrer Abweichung von der Darstellung des Herrn Schmidt diese Folgerungen:

1. Ist Denken ein Leiden, und nicht eine Handlung, so ist der Mensch nicht mehr Herr seines Denkens, so wenig er Herr seiner Ideen ist Alles, was er thun kann, ist sich dem Denken zu ergeben,[1]) das heisst mit erwartender Gelassenheit, Sanftmuth, Verträglichkeit, ein Chaos von Manigfaltigkeit entwickeln sehn, das ihn von innen, wenn wir einen Idealism, und von aussen, wenn wir Sinnlichkeit annehmen, mehr oder weniger, zuströmt. Zwo Haupttugenden fliessen aus diesem Anerkennen der Wahrheit; Bescheidenheit für uns selbst, und Duldung anderer, so wie Stolz und Unduldung auf der gegenseitigen Lehre begründet werden könnten. Kann mein Verstand mein Bewusstseyn ordnen, Begriffe in einem Urtheile, mehrere Urtheile in einem Urtheile, verbinden, so bin ich Herr meiner Kraft, Herr und Schöpfer meiner Ideenform. So kann, ja so muss ich dieselbe Kraft über andere Geister ausüben und wenn diese sich andere Ideenformen schaffen, solche als falsch geschaffen verdrengen wollen. Freilich kann jeder dies wollen, und daraus eine Unduldung aller gegen alle entstehen, ein trauriger Zustand, der würklich bey jeder Verketzerung eintreten würde, wenn nicht die Natur eine so grosse Ungleichheit unter den Menschen, ihrem Innern und ihrer Lage nach, zugelassen hätte, dass der Schwächere dem Stärkeren weichen muss.

2. Denken ist nicht handeln, aber Mittheilen meines Denkens ist Handlung. Hier ist das, durch eine mir unbekannte Kraft, in meinem leidenden Denkens-Vermögen gewürkte Denken, eine Würkung auf das Denken anderer. Wie? können wir nicht anders als eben dadurch erklären, dass denken eine leidende Anordnung unserer Ideen ist.

Auch diese zwote Folgerung enthält die wichtige moralische Lehre, dass wir nie die Mittheilung des Denkens an andere verhindern müssen; das Denken und Mittheilen des Denkens zu den uns unbekannten Naturkräften gehört, durch die der grosse Ordner des Ganzen das Würken und Gegenwürken der Organisationen, die wir nicht kennen, zu einem grossen Zwecke befördert, wobey wir anbetende, erwartende, in stiller Ruhe contemplativische, in Friede und Einigkeit bescheidend fortwürkende Ephemeren sind.

Können wir der Pflanze eine Handlung der Vegetabilität zum Wachsen beilegen? Freilich ist das Wachsen eine Handlung; aber welcher würkenden Kraft? Ist die Schwere eine Handlung der Materie zum Sinken oder zum Drucke? Diese Gedanken sind, wie der Inhalt ergiebt, nicht die eines auf sein Denken stolzen, sondern seines Unvermögen bewussten Denkers. Wenn gleich die Kantische Philosophie ein deutsches Product ist, so hoffe ich doch, dass meine Landesleute mir vergeben werden, in ihr eine Veranlassung gefunden zu haben, sie einige Augenblicke mit meiner Unwissenheit zu unterhalten. Ich habe nie den Genius der Wahrheit und des Geschmacks in einer National-Tracht gekleidet gefunden. Sein Glanz dringt überal gleich hervor, er mag deutsche oder französische, griechische oder römische Begleiter haben. Und so bin ich weit entfernt die Kantische Philosophie mit irgend einem verächtlichen Namen belegen zu wollen, womit wir nur zu oft unsere Nachbaren herab würdigen; sie scheint mir eine Athletische Uebung des Geistes zu seyn, die, sey sie wahr oder nicht, die Nerven unserer Verstandes-Empfänglichkeit auf eine bewunderungs-

[1]) Also ist der Mensch eine Denk-Maschine? Also fällt alle Moralitaet der Handlungen über den Haufen? Diesen Einwürfen zu begegnen, müsste ich die ganze Lehre der Freiheit durchgehen, das heisst erklären, was noch nicht erklärt ist. Ich bin nicht vermessen genug, das zu übernehmen. Dass wir aber uns dem Denken nicht gutmüthig ergeben, dass wir den Ideen nicht Zeit lassen können zu reifen, dass wir Leidenschaften haben, die uns und andere zerstören, dass Hang zum Guten und zur Tugend diese Leidenschaften mildern könne, dass wir Denk-Gewohnheiten und Fertigkeiten erlangen, also wo nicht eine freie, doch eine leidende, dem Ganzen anpassende Moralitaet in uns ist, die wir befördern oder durch leidende, wo nicht freie, dem Ganzen nicht anpassende Unmoralitaet hindern können, — dieses sind Symptome, die uns täglich in Menschen erscheinen und daher unläugbar sind.

würdige Art stärkt, und diese Stärkung zu wünschen, habe ich auch mir erlaubt gehalten.

Pro nota. Ehe dies gedruckt wird, wünsche ich, dass es von einem vernünftigen Philosophen beurteilt werde, damit Minerva nicht etwas ihrer unwürdiges aufnehmen und der Zweifler nicht für Entscheider gehalten werde.

An einer anderen Stelle schreibt Gramberg über Hennings, dem er den Aufsatz über den Literarischen Sanscullotismus überlässt:

„Ich habe mit Erlaubniss des H. v. H[ennings] noch einiges von dem Meinigen gestrichen, unter andren den Ausdruck: der Oberphilosoph (Kant), so angemessen er auch, nach Obergeneral gebildet schien. Denn er hat mir schon beim Vorlesen von Kants Freunden Vorwürfe zugezogen, und würde mich als Theilnehmer des Aufsatzes bezeichnen können.

9. März 1800."

Eine neue Kant-Plakette von Luise Staudinger.[1])

(Mit Abbildung.)

Zum Kant-Jubiläum hatte Luise Staudinger uns schon eine in den KSt. (IX, S. 567) besprochene Plakette Kants bescheert. Heute liegt uns ein kleineres und wohlfeileres, aber nicht minder interessantes Werk der Künstlerin vor, auf das wir unsere Leser aufmerksam machen möchten. Was s. Z. von der grossen Plakette bemerkt wurde, das gilt in hohem Masse auch von der kleineren. Sie ist, viel mehr als es unsere Reproduktion bei den nicht besonders gelungenen Clichés ahnen lässt, ein Werk von künstlerischem Eigenwert und sinniger Feinheit, das, wie die grosse Plakette eine wirkungsvolle Nachbildung des Dresden-Königsberger Kant-Bildes darstellt.

Die Rückseite giebt eine Versinnbildlichung der wohl in weiteren Kreisen am meisten zitierten und bekanntesten Worte (Zwei Dinge erfüllen etc.) Kants: einen knieenden Beter. Ob gerade diese Stellung dem „moralischen Gesetze in mir", der „Autonomie der Persönlichkeit" einen adäquaten Ausdruck zu verleihen vermöge, das soll hier ebenso unerörtert bleiben, wie die Frage, wieweit und ob überhaupt Kants Worte einer bildlichen Darstellung fähig seien. Beantworten liessen sich diese Fragen schliesslich nur, wenn man Lessings Abhandlung „Über die Grenzen der Malerei und Poesie" eine solche „Über die Grenzen der Bildnerei und Philosophie" zur Seite stellte, wenn wir auch bei Lessing schon manchen guten Wink auch für jene Fragen finden. An und für sich aber hat, das darf nicht verkannt werden, auch dieser Beter fraglos, wie das Kant-Bild selbst, einen bedeutenden ästhetischen Wert.

---

[1]) Zu beziehen durch die Präge-Anstalt von Carl Poellath in Schrobenhausen, Oberbayern (Preis in Bronze 12 M., in Silber 20 M.)

Eine verloren gegangene Rede Kants.

Von A. Warda in Königsberg i. Pr.

Joh. Reicke hat bei Gelegenheit des Abdrucks der Rede Kants: de medicina corporis (Altpr. Mon. XVIII, S. 293 ff.) eine Übersicht derjenigen Gelegenheiten gegeben, bei welcher Kant eine Rede gehalten haben müsste. Ob diese Übersicht vollständig ist, mag dahingestellt bleiben; es ist anzunehmen, dass Kant auch als Dekan Reden gehalten haben wird. Über eine Rede aus früher Zeit, deren Veranlassung sich vorläufig nicht feststellen lässt, giebt eine kürzlich aufgefundene Briefstelle einige Nachricht. Der aus Herders Jugendgeschichte bekannte Mohrunger Diakonus Sebastian Friedrich Trescho, von dessen Beschäftigung mit Kants naturwissenschaftlichen Schriften in der Allg. Mon. XLIV, S. 534 ff. einiges mitgeteilt ist, hat in Königsberg im Jahre 1762 ein Werkchen erscheinen lassen: Kleine Versuche im Denken und Empfinden. Hierin steht auch ein Aufsatz; Von dem Einfluss eines Clima in die Religion der Völker, — ein damals vielfach erörtertes Thema. Bei den Vorarbeiten hierzu hatte sich Trescho an seinen Freund Ludwig Ernst Borowski, damals Kandidat in Königsberg wegen litterarischer Auskünfte gewendet. So schrieb er schon unter dem 23. Januar 1760 noch aus Liebstadt an Borowski: „Das Eigne in den Völkerschaften vermisse ich jetzt sehr bey Ausarbeitung einer gewissen Schrifft imgleichen das Werk Esprit des loix. Sie könnten mir einen besonderen Gefallen beweisen, wenn sie aus dem leztern so sie etwa aus dem Buchladen gelehnt bekommen könnten, einige Stellen aus dem 17ten Buch des 1ten Cap. oder wo sonst der Autor von der Religion schreibt, dass sie sich nach dem Clima richten sollte, mir etwas weniges auszeichneten. Sie sind arbeitsam und für die Ausbreitung des Guten geneigt. Wenn es angeht erbitte es mir. — — Ich glaube auch dass Hr. Kant in einigen Kapiteln der phys. Geographie den Einfluss und das Verhältniss des Klima zu der Gemüths- und Handlungsart der Völker anzeigt. Was sie finden bitte mir zum guten Gebrauch mitzutheilen.“ Später am 5. März 1760 schreibt Trescho, bereits aus Mohrungen: „Aus dem Montesquieu möchte nur ein Paar Stellen haben was er von der Wirkung des Klima in Absicht der Rel. sagt, besonders, ob er die Religion eingerichtet zu seyn wünscht, wie es das Klima einer jeden Nation fodert. — Aus Kants Geogr. möchte gerne ein paar Nationen geschildert wißen, deren Klima gleich und ihr Karakter ungleich ist. In der Rede finde etwas. Sie ist des grossen Namens: Kant! vollkommen würdig. Ich hielte sie gleich für ein Werk eines Meisters und nicht eines Studenten.“ Schliesslich dankt Trescho unter dem 19. April 1760 mit den Worten: „Ihre Auszüge vom Klima sind vollkommen nach meinem Wunsch. Ich bin sehr davor verbunden.“ Ob die von Borowski an Trescho gesandte Rede Kants diejenige war, die Kant bei seiner Magisterpromotion gehalten hat, ist zweifelhaft, da diese vom leichtern und gründlichern Vortrage der Philosophie gehandelt haben soll, also anscheinend ein anderes Thema zum Gegenstand hatte. Leider scheint die von Trescho erwähnte Rede, wie so manches Handschriftliche, was Borowski besessen hat, verloren zu sein, kaum dürfte sie noch etwa in Treschos Bibliothek zu ermitteln sein.

Kantgesellschaft.

Generalversammlung am 22. April 1909.

Anwesend:

Geh. Ober-Reg.-Rat Meyer, Kurator der Universität Halle, Vorstand.
Privatdozent Dr. Cassirer, Berlin.
Geh. Justizrat Prof. Dr. Finger, Halle.
Oberlehrer Dr. Fittbogen, Rixdorf-Berlin.
Geh. Reg.-Rat Gerhard, Direktor der Universitätsbibliothek Halle.
Privatgelehrter Dr. Giessler, Erfurt.
Privatdozent Lic. Dr. Heim, Inspektor des Schlesischen Konvikts in Halle.
Hofbuchdruckereibesitzer Kaemmerer, Halle.
Prof. Dr. Kern, Generalarzt, Subdirektor der Kaiser-Wilhelms-Akademie in Berlin.
Privatgelehrter Dr. Levy, Friedenau-Berlin.
Diakonus a. D. Dr. Mengel, Leipzig-Volkmarsdorf.
Prof. Dr. Menzer, an der Universität Halle.
Direktor Dr. Rausch, Rektor der Latina, Halle.
Oberlehrer Dr. Reinecke, Bitterfeld.
Pfarrer Reinstein aus Cröllwitz bei Dürrenberg.
Prof. Dr. Julius Schultz, Berlin.
Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Vaihinger, Geschäftsführer.

Die allgemeine Mitgliederversammlung fand satzungs- und ordnungsgemäss am Donnerstag, den 22. April d. J., abends 6 Uhr in den Räumen des Kuratoriums der Universität Halle statt.

Die Jahresrechnung pro 1908, welche im Heft 1 von Band XIV, S. 145—150, wie sie vom Verwaltungsausschuss genehmigt worden ist, abgedruckt ist, wurde im Auszug mitgeteilt. Es wurde daraufhin Entlastung erteilt.

Die wechselnden Mitglieder des Verwaltungsausschusses, sowie der Geschäftsführer wurden wiedergewählt. Vorstand resp. Verwaltungsausschuss sind, nach dem Hinscheiden von Professor Dr. Ebbinghaus, zu dessen ehrendem Andenken die Anwesenden sich erhoben, nunmehr folgende Personen, sämtlich in Halle:

Vorstand: der Kurator der Universität, Geh. Ober-Reg.-Rat Meyer.

übrige Mitglieder des Verwaltungsausschusses:
Professor Dr. Menzer,
Geh. Justizrat Dr. jur. et phil. (h. c.) Stammier,
Direktor der Univ.-Bibliothek Geh. Reg.-Rat Dr. Gerhard,
Geh. Kommerzienrat Dr. phil. (h. c.) Lehmann,
Geh. Reg.-Rat Professor Dr. Vaihinger, Geschäftsführer.

Es wurde nun das Urteil der Preisrichterkommission in der Walter Simon-Preisaufgabe durch das Kommissionsmitglied Prof. Dr. Menzer im Auszug mitgeteilt, woraufhin die verschlossenen Kuverts der Preisträger durch Herrn Geh. Ober-Reg.-Rat Meyer geöffnet wurden. Das Preisrichterurteil nebst den Namen der 3 Preisträger u. s. w. ist in diesem Heft abgedruckt.

Hierauf wurde Mitteilung gemacht von einem neuen (vierten) Preisausschreiben der Kantgesellschaft, der Rudolf Stammler-Preisaufgabe. Nach der vorjährigen Generalversammlung hatte der Vorstand, Herr Geh. Ober-Reg.-Rat Meyer bei dem Geschäftsführer in Anregung gebracht, einmal eine rechtsphilosophische, durch Professor Stammler zu stellende Preisaufgabe auszuschreiben. Der Geschäftsführer griff diese Idee auf und brachte seinerseits in Anregung, dass die Mittel zur Stellung einer solchen Preisaufgabe von den zahlreichen Schülern, Freunden und Verehrern des Genannten im Verein mit der Kantgesellschaft sicher gerne aufgebracht werden würden, umsomehr, als Stammler im Frühjahr 1909 das 25jährige Jubiläum der Ernennung zum ordentlichen Professor der Rechte feiern könne. Ein Schüler Stammlers, zugleich Mitglied der Kantgesellschaft, Herr Dr. Jörges in Halle, übernahm die Hauptarbeit, und so konnten wir, nachdem die Sammlung im Laufe des Wintersemesters 1908/9 glücklich zu Stande gekommen war, die Freunde Stammlers einladen, der Feier der Überreichung einer die Stiftung begleitenden Adresse beizuwohnen. Diese Feier fand am Tage der Generalversammlung Vormittags 12 Uhr im Hause von Geh. Justiz-Rat Prof. Dr. Stammler in Halle statt. Geh. Ober-Reg.-Rat Meyer als Vorstand der Kantgesellschaft, der unterzeichnete Geschäftsführer, sowie Dr. Jörges bildeten die Deputation, welche in Anwesenheit vieler Freunde und Schüler Stammlers ihm die Adresse überreichten, deren Wortlaut nebst den Namen sämtlicher Zeichner sich in diesem Hefte abgedruckt findet. Professor Stammler, welcher durch die eigenartige Ehrung vollständig überrascht wurde, nahm die Preisaufgabestiftung, welche bis zum Austrag der Preisaufgabe von der Kantgesellschaft verwaltet wird, sehr gerne an, und erklärte sich bereit, eine rechtsphilosophische Preisaufgabe zu stellen. Das Thema dieses Preisausschreibens nebst den zugehörigen Bestimmungen ist in diesem Hefte mit abgedruckt. Nach der Generalversammlung vereinigten sich noch zahlreiche Freunde und Schüler Stammlers, in Verbindung mit Mitgliedern der Kantgesellschaft, zu längerem gemütlichem Zusammensein.

Halle a. S., im Juni 1909.

Der Geschäftsführer.
H. Vaihinger.

Zweite Preisaufgabe der Kantgesellschaft.

Walter Simon-Preisaufgabe.

Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Litteratur des 18. Jahrhunderts, mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller.

Dieses Preisthema ist von Herrn Stadtrat a. D., Professor Dr. Walter Simon in Königsberg i. Pr., Ehrenbürger der Stadt Königsberg i. Pr., Ehrenmitglied der Kantgesellschaft gestellt und formuliert worden; zugleich hat derselbe auch die Preise gestiftet.

Das Preisthema ist, nachdem es im 1. Heft des XI. Bandes der KSt. (vom 15. Februar 1906) vorläufig mitgeteilt worden war, im Heft 2 desselben Bandes (vom 15. Juni 1906) öffentlich ausgeschrieben worden. Das Preisthema, das dann auch von vielen Zeitschriften und Zeitungen nachgedruckt worden ist, hat 7 Bearbeitungen erfahren, wie zugleich mit einigen anderen zur Sache gehörigen Mitteilungen vorläufig schon im Heft 4 des XIII. und im Heft 1 des XIV. Bandes berichtet worden ist. Während der Verhandlungen der Preisrichterkommission trat an Stelle des nach Amerika als Austauschprofessor berufenen Professors Dr. Kühnemann-Breslau Professor Dr. Menzer-Halle, unter Zustimmung desselben, sowie der beiden übrigen Preisrichter, Professor Dr. Natorp-Marburg und Professor Dr. Ziegler-Strassburg.

Bericht der Preisrichterkommission.

Von den eingegangenen sieben Bearbeitungen können zunächst drei für die Preisverteilung nicht in Frage kommen.

1. Die erste zu dieser Gruppe gehörige Arbeit (XXXII u. 664 S. Halb-Folio) trägt das Motto aus Schillers Xenien:

Kannst du nicht allen gefallen durch deine Tat und dein Kunstwerk,
Mach es wenigen recht, vielen gefallen ist schlimm.

Die Darstellung holt weit aus, um nach flüchtiger Übersicht über Orientalen und Griechen (Abschn. I), über antikes und mittelalterliches Christentum (Abschn. II) doch nicht gehörig vorbereitet bei Leibniz (Abschn. III) anzulangen, dessen Behandlung fast ganz auf eine breite Inhaltsangabe der Theodicee beschränkt bleibt. Als „nebensächliche Theodiceen" folgen (Abschn. IV) King und dessen Beurteilung durch Bayle, die in nicht guter Übersetzung in extenso wiedergegeben, darauf Bilfinger, dessen wirklich sehr mässiges Verdienst über Gebühr hervorgehoben wird. Weiter wird (Abschn. V) über Kant berichtet. Die Beurteilung bleibt, wie meist, so auch hier an der Oberfläche;

Kant wird dem eigenen, christlichen Standpunkt des Verfassers viel zu sehr angenähert. Im letzten (VI.) Abschnitt kommen dann noch Schiller, fast ausschliesslich in Beziehung auf Kant, und ganz kurz Goethe zur Darstellung. Nur selten sind die Quellenschriften selbständig durchgearbeitet; wo sich die Darstellung nicht auf Wiedergabe vorliegender Berichte beschränkt, erhält man nur dürre Exzerpte aus den Urschriften. Auch die Auswahl der benützten Litteratur ist zum Teil wunderlich und bestätigt die Unfreiheit des Verfassers dem Stoff gegenüber.

2. Auch die zweite Arbeit (485 S. Gross-Quart) trägt ein Motto aus Schiller: *Alles Höchste es kommt frei von den Göttern herab.*

Diese Arbeit geht kühner zu Werke. Die gestellte Aufgabe war dem Verfasser zu gering. Nicht nur dehnt er den historischen Bericht vor- wie rückwärts weit über die gesteckten Grenzen aus, sondern er unternimmt im zweiten Teil (von S. 261 ab), das Theodicee-Problem selbst zu lösen. Er vollbringt dies in einem getrosten Dogmatismus so gründlich, dass in der Welt alles genau so zugehen musste, wie es wirklich zugeht, und (um von vielem nur eines zu erwähnen) dem Menschen ein ewiges glückseliges Leben hier auf Erden (nach Ausrottung aller Todesursachen) in sichere Aussicht gestellt wird. Die streng historische Erforschung der Quellen lag dem Interesse des Verfassers offenbar ferner. So wird von Leibniz, überhaupt der ganzen vorkantischen Behandlung des Theodiceeproblems nur oberflächlich berichtet, aber auch Kant nicht sowohl erforscht als beurteilt oder vielmehr verurteilt. Dass das Problem der Kritik der reinen Venunft die Möglichkeit der Erfahrung als Wissenschaft ist, also der Grundgedanke des Kritizismus liegt überhaupt ausserhalb des Gesichtskreises des Verfassers. Kants Lehre ist ihm nur eine Vorstufe Fichtes, das heisst ein inkonsequenter Subjektivismus. Diesem stellt er einen bequemen Realismus gegenüber: die Dinge existieren in den anschaulichen und logischen Formen, die auch die unserer Erkenntnis sind. Wenn Kant alles Objektive ins Subjekt hineinzog, so hätte er, nach dem Verfasser, wenigstens dieses zur Substanz machen müssen. Die Unterscheidung des empirischen und intelligibeln Charakters ist grundlos; das Wesen besteht im Wirken und zwar in der Zeit; Wesen und Wille sind eins, das wollende Wesen ist, was es sein will, und das gilt vom Geschöpf ebenso wie vom Schöpfer. So ist das Böse in der Welt nicht weniger notwendig als das Gute; aber die Entwickelung führt aufwärts zum guten Ende etc. So wird durchweg der Kritizismus vom Standpunkt eben des Dogmatismus, den er hat entwurzeln wollen, abgeurteilt.

3. Die dritte Arbeit trägt das Motto aus Goethe:

Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche zu erforschen, und das Unerforschliche zu verehren.

Diese Arbeit (955 S.) beweist zum wenigsten ernsten Fleiss. Doch erschöpft sich ihr Verdienst im Zusammentragen gewaltiger Stoffmassen, zu deren freier Gestaltung es durchweg nicht kommt. Eine zwiespältige Disposition (chronologische Hauptteilung mit sachlicher Unterteilung) führt zu Seltsamkeiten, wie wenn Novalis und Tieck vor Kant, Goethe und Schiller unter den „Vertretern des einfachen Vorsehungsglaubens" besprochen werden. Dabei ist der Standpunkt der Arbeit vielmehr ein theologischer als ein philosophischer. Auch als Quellen dienen theologische Bücher mehr als solche von Philosophen. Daher ist es kein Wunder, wenn man gerade von den beiden grossen Philo-

sophen, die am Theodiceeproblem sich gemüht haben, von Leibniz und Kant am wenigsten ein zutreffendes oder auch nur klares Bild erhält. Schon beim ersteren drängt sich die Kritik ungeschickt in die historische Darstellung; auf die Prinzipien der Leibnizschen Philosophie wird nirgends zurückgegangen. Ähnlich unbefriedigend bleibt aber auch die Behandlung Kants. Auch hier findet man mehr nur ein äusseres Zusammenstellen als ein Schöpfen aus der Tiefe. Und nicht viel besser gelungen ist die Darstellung Schillers. Nirgends ist die Kritik eine immanente; von aussen und oben her werden Masstäbe angelegt, die dem Beurteilten fremd sind und nicht darauf passen. So wird das „Heidentum" vom christlichen Standpunkt aus in Bausch und Bogen verurteilt, nur Xenophon rühmend hervorgehoben, weil er die Frömmigkeit zur Grundtugend macht. An Kant wird als wichtig bemerkt, dass er etwa 300 Bibelstellen anführt; aber getadelt, dass er die Wunder leugne, überhaupt die religiösen Forderungen nicht verstanden habe; er würde nach dem Verfasser ein befriedigenderes Ergebnis erreicht haben, wenn er die Versöhnung durch Christum, seine Auferstehung und die Mitteilung des heiligen Geistes angenommen hätte; es fehle die Würdigung des wirklichen Erlösers Christus etc. Günstiger fällt das Urteil über Goethe aus, aber nur, indem er christlicher verstanden wird als der Sache entspricht. Bezeichnend ist auch die Theologenparallele zwischen dem, worin Hofman in Erlangen und — Schiller gross gewesen seien. Auch diesem gegenüber wird der Leser zuletzt auf den „Glauben" verwiesen. Nach dem allen kann die Arbeit trotz des grossen aufgewendeten Fleisses als eine streng genommen wissenschaftliche nicht anerkannt werden.

4. Nicht bloss an schriftstellerischem Geschick, sondern an geistiger Bedeutung überhaupt werden diese Arbeiten weit überragt von der an vierter Stelle zu nennenden (XXXVIII u. 956 S. Folio), mit dem Motto aus Kants Abhandlung (1791): „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee":

> *„Unter einer Theodicee versteht man die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt. — Man nennt dieses, die Sache Gottes verfechten; ob es gleich im Grunde nichts mehr als die Sache unserer anmassenden, hiebei aber ihre Schranken verkennenden Vernunft sein möchte, welche zwar nicht eben die beste Sache ist, insofern aber doch gebilligt werden kann, als (jenen Eigendünkel bei Seite gesetzt) der Mensch als ein vernünftiges Wesen berechtigt ist, alle Behauptungen, alle Lehre, welche ihm Achtung auferlegt, zu prüfen, ehe er sich ihr unterwirft, damit diese Achtung aufrichtig und nicht erheuchelt sei."*

Eine ungewöhnliche, auch in abgelegene Winkel dringende Belesenheit, namentlich aber eine ausserordentliche Feinheit der An- und Nachempfindung und eine durchaus persönliche Art der Behandlung zeichnen die Arbeit aus. Eigenartig geistreich, in der Durchführung freilich nicht recht befriedigend ist schon die Disposition. Die drei Hauptteile sind betitelt: Die Theodicee und der Dogmatismus — Die Theodicee und der Kritizismus — Die Theodicee und der Idealismus (worunter der ethische Idealismus Kants und Schillers verstanden wird). Diese drei Teile wollen aber eigentlich Kant in drei Stadien seiner Entwickelung (der dritte jedoch mindestens auf gleicher Linie auch Schiller) dar-

stellen; nur episodisch kommen dabei, doch in reichster Auswahl, die Vorgänger und Zeitgenossen zur Sprache. So wird im ersten Buche den vorkritischen Schriften Kants eine sehr eingehende Behandlung zu teil; die Schrift über den Optimismus giebt Anlass zu einem Exkurs über Leibniz, die Preisschrift von 1763 führt, weil mit Kant Mendelssohn sich um den Preis bewarb, auf diesen und durch ihn auf Lessing, von da auf Spinoza u. a.; beim «Beweisgrund" werden Berkeley, Gellert, Günther, Wieland, Fénelon berührt; ein wertvoller Exkurs über Rousseau schiebt sich ein mit Rücksicht auf dessen bekannte Einwirkung auf Kant. Das zweite Buch bringt zuerst eine liebevoll eingehende, freilich unverhältnismässig ausgedehnte Darstellung Voltaires. Um so weniger befriedigt das vergleichsweise Wenige, was über Kant als Begründer des Kritizismus gesagt wird. Die wie immer geistreichen Vergleichungen (mit Bayle, Lessing, Hume etc.) entschädigen nicht für das, was hier zu vermissen bleibt. Das dritte Buch gilt überwiegend Schiller, der im ganzen mit vieler Feinheit, nur in zu engem Anschluss an Kühnemann, behandelt wird; unter vielfachem Hinweis natürlich auf verwandte und sachlich zugehörige Erscheinungen; besonders bemerkt zu werden verdient hier der Exkurs über Diderot. Auch Kants geschichtsphilosophische Entwürfe finden in diesem Zusammenhang Beachtung; weiterhin Fichte, Pestalozzi, W. v. Humboldt, Goethe, Schleiermacher, Schelling. Schillers philosophische Gedichte machen den Beschluss; die Dramen aus der Reifezeit sind nicht berücksichtigt. — Trotz der weitschichtigen Anlage würde die Arbeit den ungeheuren Umfang nicht erreicht haben, wenn nicht der Verfasser die Gewohnheit hätte, seine Autoren viele Seiten hindurch wörtlich zu zitieren. Macht dies die Arbeit äusserlich zu einem unförmlichen Ganzen, aber dabei immerhin zu einem anregenden Lesebuch, so spricht sich in diesem Verfahren doch unleugbar eine gewisse Schwäche der eigenen philosophischen Gestaltungskraft aus. Der Autor selbst spricht fast immer nur die Sprache des Enthusiasmus und der persönlichen Nachempfindung; sobald es an die wissenschaftliche Untersuchung und Beurteilung geht, zieht er es regelmässig vor, andern das Wort zu geben. So kommt es, dass, sobald man von allem noch so anziehenden und an sich gehaltreichen Beiwerk einmal absieht und nach dem philosophischen Reinertrag der Arbeit fragt, man zu seiner Enttäuschung gewahr wird, dass er nicht so gross ist als es erst schien. Die Preisrichter konnten bei dieser Lage über die Würdigung der Arbeit nicht sogleich mit sich einig werden. Nach genauer Erwägung aber glauben sie richtig zu verfahren, wenn sie, unter voller Anerkennung des Wertes der Arbeit als geistvoller, vielseitig anregender Vorführung und in beträchtliche Tiefen führender Beleuchtung einer grossen Reihe bedeutender literarischer Erscheinungen, doch ihr als philosophisch-wissenschaftlicher Leistung einen Preis nicht zuerkennen.

Von den drei übrigen Arbeiten erscheint jede für sich betrachtet eines Preises wert. Das Preisgericht hat beschlossen, sie alle drei und zwar in folgender, aufsteigender Reihe zu prämiieren.

5. Den dritten Preis erteilt es der Arbeit (573 S.) mit dem Motto aus Horaz (Ep. I, 17, 35):

Principibus placuisse viris non ultima laus est.

Gleich dadurch zeichnet sich diese Arbeit vor den bisher besprochenen aus, dass sie mit der sehr nötigen Klärung der Fragestellung beginnt. Es werden die Voraussetzungen festgestellt, unter denen ein Problem der Theodicee

überhaupt nur besteht; dadurch wird begründet, weshab die Beschäftigung mit diesem Problem gerade für das Zeitalter der Aufklärung charakteristisch ist. Damit ist der uferlosen Ausdehnung der historischen Untersuchung von Anfang an gewehrt. Diese richtet sich dafür um so konzentrierter auf die Zeit von Leibniz bis Kant und Schiller. Nach kurzer Berührung der Vorläufer, besonders Bayles, wird Leibnizens Theodicee eingehend und im ganzen zutreffend dargestellt und beurteilt, von der ganzen übrigen Philosophie Leibnizens freilich abgesehen. In recht verdienstlicher Weise kommt dann die nachleibnizische Periode zu genauer Darstellung: Wolff, Haller (hierbei auch Pope und andere englische Autoren); weiter die Dichter: Brockes, Hagedorn, Uz; Gottsched und Gellert; Reimarus, Mendelssohn und (besonders gut) Lessing. Überall geht der Verfasser auf die Quellen zurück, deren Gedanken er treu wiedergiebt und aus den Bedingungen der Zeit erklärt. In der Übergangsperiode kommt unter anderem Goethes Faust zur Sprache, den der Verfasser den Anschauungen Leibnizens und des ganzen Aufklärungszeitalters nicht allzu fernstehend findet; dann die pietistische Gegenströmung, bes. Jung-Stilling; Jacobi, und besonders eingehend Hamann; endlich Hume. Bei Kant wird gut gezeigt, wie durch die Stellung der kritischen Philosophie zur theoretischen und praktischen Erkenntnis, durch Kants Teleologie und Freiheitsbegriff das Problem der Theodicee im alten Sinne völlig aufgehoben wird und unter dem starken Einfluss Kants in der Tat aus der Litteratur fast verschwindet, in der „authentischen Theodicee" aber (d. h. der sittlichen Weltanschauung) der Kern des Theodicee-Gedankens doch erhalten bleibt. Die sorgfältig eingehende Behandlung Schillers, die den Beschluss macht, zeigt, wie dessen Dichtung eben diesen Gedanken der authentischen Theodicee zum eigentlichen Mittelpunkt hat. Schillers Tragödien sind in gewissem Sinne Theodiceen, ebenso Gedichte wie: Der Spaziergang, Das Ideal und das Leben u. A. Dabei wird die Übereinstimmung Schillers mit Kant nicht übertrieben, eher etwas zu sehr eingeschränkt, jedenfalls seine Selbständigkeit mit vollem Recht betont. Im ganzen ist die Behandlungsart nüchtern, doch in ihrer schlichten Logik wenig anfechtbar, allerdings auch nicht sehr in die Tiefe dringend; die Darstellung entsprechend ruhig und schmucklos, bisweilen leise ans Triviale streifend.

6. Eine vollgewichtige wissenschaftliche Leistung stellt die Arbeit (XXX u. 652 S., dazu 528 S. Anmerkungen) mit dem Motto dar:

Οἴδαμεν ὅτι τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν.

Dem Stoff nach umfasst sie nicht nur ungefähr denselben Kreis von Autoren wie die zuletzt besprochene, sondern greift namentlich in der Berücksichtigung der englischen und französischen Litteratur noch beträchtlich darüber hinaus. Vom Anfang bis zum Ende ist sie von einer klaren Grundauffassung regiert: Die Schwere des Problems der Theodicee lag in dem Intellektualismus, der in Leibniz seinen geschlossensten Ausdruck fand, die Überwindung des Problems in der Wiederherstellung des „praktisch-religiösen" Sinns der Frage, welche, mannigfach vorbereitet, in Kant und Schiller ihre Höhe erreichte. Zwar schon durch Bayle war die rationale Theologie ernstlich erschüttert; aber er drang mit seiner Kritik nicht durch, weil ihr die Wucht der positiven Überzeugung abging. So konnte durch die glänzende Aufrichtung des Intellektualismus in Leibniz die Frage zunächst gelöst scheinen. Die inneren Widersprüche dieser Lösung werden im ganzen richtig nachgewiesen, wenngleich

die Tiefen der Leibnizschen Gedankenwelt auch hier nicht bis aufs letzte ausgeschöpft sind. Wolff und seine Schüler konnten den Leibnizianismus nur verflachen; um so bedeutsamer tritt neben den rationalistischen Intellektualismus Leibnizens der empiristische Shaftesburys, der im ganzen zu ähnlichen Ergebnissen kommt, aber auch an ähnlichen Widersprüchen leidet; dabei die wahre Lösung wohl ahnt, aber nicht klar herauszuarbeiten weiss. Der Auflösung der systematischen Formen der Theodicee in der Eklektik und Popularphilosophie der Aufklärungszeit und ihrer gänzlichen Zersetzung durch Voltaire und Hume folgt die „religiöse" Würdigung der Frage, vorbereitet durch Lessing, Rousseau, Herder, deren Behandlung (besonders die Rousseaus) freilich wieder nicht genug in die Tiefe geht. Kants Stellung zu dem ganzen Kreise von Fragen, die zum Theodiceeproblem sich verflechten, wird eingehend und scharfsinnig untersucht; besonderes Lob verdient die Vollständigkeit und Genauigkeit, in der das Problem durch alle Stufen der Entwickelung Kants in sorglicher Unterscheidung durchgeführt wird. Doch bleibt im einzelnen manches anfechtbar, auch fusst der Autor gerade hier, wenn auch mit Freiheit, auf dem Buche A. Schweitzers „Die Religionsphilosophie Kants". Vortrefflich ist die Behandlung Schillers, von der nur zu bedauern ist, dass sie sich auf die späteren Dramen nicht in derselben eingehenden Weise wie auf alles Übrige erstreckt. Im allgemeinen hat die Arbeit mit der zuletzt genannten viel Ähnlichkeit, ist aber in der Durcharbeitung der Litteratur umfassender und in der sachlichen Kritik schärfer, dialektischer. Die Darstellung ist, ähnlich jener, etwas eintönig und in ihrer Unpersönlichkeit allzu schwunglos. Trotz dieser Bedenken hat das Preisgericht geschwankt, ob nicht diese Arbeit sogar an die erste Stelle zu rücken sei. Abgehalten hat davon besonders die Erwägung, dass von den beiden grossen Philosophen Leibniz nicht vollgenügend erfasst, über Kant zwar viel Scharfsinniges gesagt ist, dieses aber teilweise einem Vorgänger (Schweitzer) verdankt wird. Wohl aber kann ihr ein erster Accessitpreis zugesprochen werden.

7. Der Arbeit (267 S. Folio) mit dem Motto aus Platons „Staat" (10. Buch):
Θεὸς ἀναίτιος
gebührt insofern der erste Preis, als durch sie die Aufgabe als philosophische am reinsten gelöst ist. An Seitenzahl ist sie die geringste; aber das ist eher ein Vorzug; denn ihre Kürze beruht nicht auf einem geringeren Umfang der historischen Studien des Verfassers, sondern auf der ungleich strafferen logischen Beherrschung des Stoffes. — Die Einleitung schafft für das zu entwerfende Bild den Hintergrund, indem sie die geschichtlichen Gründe der Aufklärung (in der Lehre von der zweifachen Wahrheit im Nominalismus, in der politischen, religiösen und wissenschaftlichen Befreiung von der mittelalterlichen Hierarchie) aufdeckt. Dann aber erringt sich der Verfasser in tiefer und gründlicher Sachuntersuchung den sicheren Standpunkt für sein Urteil. Das Unternehmen einer Theodicee scheint das Dasein Gottes vorauszusetzen, aber „Gott" ist schon ein Lösungsversuch. Die wahre Frage ist vielmehr die allgemeinere nach dem Grund und der Bedeutung des Übels und des Bösen in der Welt. Dass der Sieg des Guten in der realen Welt verbürgt sei, ist das eigentliche Beweisthema, „Gott" nur der Name dafür. Weshalb aber dieses ewige Problem besonders die Aufklärung beschäftigen musste, wird so begründet: Die Befreiung der theoretischen wie der praktischen Vernunft musste den Kon-

flikt zwischen beiden erst recht fühlbar machen. In dem von ewig unwandelbaren Gesetzen regierten Weltall schien für den Begriff eines Seinsollenden kein Raum zu bleiben. Der konsequente Monismus, zu dem der Vernunftstandpunkt drängte, würde mit dem Bösen zugleich das Gute aufheben. Der Autor versucht es dagegen mit einer dualistischen Lösung, die er natürlich selbst zu vertreten hat. Nachdem er durch sie eine Basis für sein sachliches Urteil gewonnen hat, darf die historische Untersuchung sich überall sofort auf die Kernfragen konzentrieren, wodurch der Leser von der beängstigenden Stoffmasse, mit der die meisten der übrigen Arbeiten sich beschweren, von vornherein verschont bleibt. Nirgends hält sich der Verfasser bei umständlichen Inhaltsangaben auf, sondern hebt die Hauptpunkte heraus und rückt sie in scharfe kritische Beleuchtung. Sogleich der Lehre Leibnizens geht der Verfasser in aller Kürze sehr energisch zu Leibe. Scharfsinnig ist namentlich das letzte Motiv der durchweg beachtenswerten Kritik: Indem Gott in das System (der Monaden) einbezogen wird, nähert sich die Lehre, sehr gegen die Absicht ihres Urhebers, dem Atheismus. Das letzte Gesetz muss freilich eines sein, aber man sucht diese Einheit zu nahe, im Grunde im Endlichen; dann konvergieren alle Einzelgesetze; rückt sie dagegen ins Unendliche, Ideale hinaus, so bleibt die Nichtkonvergenz und damit die „Freiheit" erhalten. Das hätte Leibniz erreichen können, da er die Prämissen dazu in Händen hatte; aber er erreichte darüber jedenfalls nicht volle Klarheit. Es fehlt im Grunde die „Idee". Neben Leibniz tritt (nach guten Bemerkungen über Cudworth) Shaftesbury in seiner vollen Bedeutung hervor. Die Begründung der Freiheit durch die „Form", die Ursprünglichkeit des Selbstbewusstseins, vor allem die Idee der Entwickelung, in der die Lösung des ganzen Problems liegt, sind hier erreicht. Daneben freilich bleiben pantheistische Züge stehen, auch giebt Shaftesbury keine Beweise, sondern nur enthusiastische Anschauung; unklar verwandelt sich ihm die Relativität des Übels in blosse Phänomenalität; und der Sensualismus wird wenigstens nicht bestimmt genug abgewehrt. In dem allen folgt ihm Rousseau (doch werden dessen Verdienste nicht genügend gewürdigt). Die Popularisierung Leibnizens und Shaftesburys und die nicht minder populäre Kritik an ihnen wird mit Recht summarisch abgemacht. Übrigens kennt der Verfasser sie alle: Clarke, Hutcheson, Bolingbroke (dessen Flachheit kurz und schlagend gezeigt wird), Wolff, Bilfinger, Crusius, Reinhardt, Lessing-Mendelssohn über Pope, Brockes, Haller, Hagedorn, Uz, Voltaires Candide, Diderot (in Vergleichung mit Goethe), die Materialisten; dann das Hinüberspielen des jüngeren Leibnizianismus in den Spinozismus: Edelmann, Mendelssohn, Lessing, Kants „Beweisgrund". Diese Wendung zum Pantheismus bedeutete damals „den Fortschritt vom Deismus". Der Entwickelungsgedanke, in Leibniz nur angelegt, kommt zur Entfaltung in Lessing, mehr noch in Herder, der Kant näher steht, als es scheint. Herder habe zum ersten Mal seit Aristoteles die Bedeutung des Werdens oder der Entwickelung erkannt, durch den Begriff des unendlichen Fortschreitens aber sehr vertieft und damit den Kerngedanken der Lösung des Problems voll erreicht. Die „Schöpfung" ist nichts anderes als das ewige Werden des Guten, die Verwirklichung des „Reiches Gottes"; was später bei Schelling und Schleiermacher wiederkehrt, im Grunde auch Goethes Meinung ist. — Auch Kant stellt sich der Verfasser in durchaus selbständiger und scharfsinniger Kritik gegenüber. Besonders erkennt er die Entgegensetzung von Ding an sich

und Erscheinung als unhaltbar; durch sie werde das Problem nicht gelöst, sondern beseitigt. Aber die Ethik treibt über den Phänomenalismus hinaus; und in der „Urteilskraft“ wird die Natur als lebendige Einheit von Form und Materie erreicht und besonders im Menschenwesen die Vereinigung tatsächlich vollzogen gedacht; Humanität wird Naturzweck; nur soll keine adäquate Darstellung des Sittlichen in der Erfahrung möglich sein. So zeigt sich durch die drei Kritiken ein beständiger, nur nicht ganz bis zum Ziele gelangender Fortschritt zur Wiedervereinigung der erst auseinandergerissenen beiden Seiten des Menschenwesens. — Schiller hat den Kantischen Skeptizismus nie mitgemacht; vor allem im Schönen ist ihm der Ausdruck des Wesens in der Erscheinung Wirklichkeit. Stoff und Form bleiben nicht antagonistisch gegen einander, sondern streng korrelativ; beide vereinigen sich im „Spieltrieb“; damit ist aller Widerstreit und alle Not überwunden. Nicht einseitige Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit ist die Aufgabe, sondern Befreiung der Sinnlichkeit selbst. Diese ist zwar immer nur Ideal, hat aber als solches die volle Wirklichkeit eben der Idee. Im Grunde würde Kants Moral heteronom bleiben, wie jede bloss erziehende Moral, die das Gute dem an sich unsittlichen Trieb nur aufpfropfen will; wahrhaft autonom ist allein die erlösende, die den Trieb mit dem Gesetz, die Materie mit der Form in wirklichen Einklang setzt. Das aber ist die Idee des Zwecks. Diese giebt den Gattungsbegriff, hier den „idealischen Menschen“, den nach Schiller jeder in sich trägt. Zwar wird der Mensch die „Notwendigkeit“ niemals los; aber er kann sie selbst in seinen Willen aufnehmen. Daraus entsteht das Problem des Tragischen, das mit dem der Theodicee wesentlich identisch ist. Das „Werden zum Ideal“ ist das, was das ganze Problem auflöst. — Mit einem kurzen Blick auf Goethe und auf die fernere mögliche Entwickelung schliesst die durchweg klare und tiefe, auf jedem Punkt interessante, von Stufe zu Stufe immer mehr fesselnde Darstellung, die, wie man auch zu ihren Ergebnissen sich stellen mag, jedenfalls ernste Beachtung fordert. Sie ist des ersten Preises durchaus würdig.

Strassburg, Marburg, Halle, im April 1909.

Natorp.

Ziegler. **Menzer.**

Auf Grund des vorstehenden Urteilsspruches der Preisrichterkommission sind die Arbeiten No. 7, 6 und 5 preisgekrönt. Ursprünglich waren drei Preise im Werte von 1000, 400 und 300 Mk. ausgeschrieben, und so hätte die Arbeit No. 6 den zweiten Preis von 400 Mk. erhalten sollen. Da aber die Preisrichter der Ansicht waren, „dass der bestimmungsmässige Betrag des zweiten Preises das Wertverhältnis gegenüber der mit dem ersten Preis gekrönten Arbeit nicht zum Ausdruck bringe, sondern sie an sich dieser näher zu stellen wäre“, und da das Preisgericht „geschwankt hat, ob nicht diese Arbeit sogar an die erste Stelle zu rücken sei“, so hat Herr Prof. Dr. Walter Simon in verständnisvoller Anerkennung des dieser Arbeit nachgerühmten wissenschaftlichen Wertes, und um ihre Drucklegung zu erleichtern, die ausserordentliche und sehr dankenswerte Freundlichkeit gehabt, den ursprünglich ausgesetzten Preis von 400 Mk. durch Schenkung von weiteren 600 Mk. mit Zustimmung der

Preisrichter in einen ersten Accessit-Preis umzuwandeln, mit der Bestimmung, dass die hinzugefügte Summe dem Autor nach Vollendung des Druckes seiner Arbeit zufällt.

In der allgemeinen Mitgliederversammlung der Kantgesellschaft, die satzungsgemäss Donnerstag, den 22. April (Kants Geburtstag) im Kuratorium der Universität Halle stattgefunden hat, hat der Vorstand der Kantgesellschaft, Herr Geheimer Regierungsrat Meyer, Kurator der Universität Halle, in Anwesenheit von 17 Mitgliedern der Kantgesellschaft, die mit demselben Motto versehenen, verschlossenen Kuverts, die zu den Arbeiten No. 7, 6, 5 gehörten, geöffnet.

Als Verfasser der Arbeit No. 7, welche den ersten Preis erhalten hat, ergab sich:

Dr. Joseph Kremer
in Mahrenberg in Steiermark.

Verfasser der Arbeit No. 6, welche einen ersten Accessitpreis erhalten hat, ist:

Cand. theol. Otto Lempp
in Stuttgart.

Verfasser der Arbeit No. 5, welche den dritten Preis erhalten hat, ist:

Dr. Richard Wegener
in Halensee-Berlin.

Die mit dem ersten Preis gekrönte Arbeit No. 7 (Verfasser Dr. Joseph Kremer) wird als Ergänzungsheft No. 13 zu den Kantstudien noch im Laufe des Sommers erscheinen.[1])

Die Bestimmung des Preisausschreibens: „Die nicht prämiierten Arbeiten werden bis 31. Dezember d. J. von dem Unterzeichneten aufbewahrt; sind sie bis dahin nicht zurückverlangt, so werden sie vernichtet samt den zugehörigen, uneröffneten Kuverts“ — ist erledigt, insofern die betreffenden 4 Arbeiten schon an ihre Verfasser auf deren Wunsch zurückgesendet sind.

Halle a. S., im Mai 1909.

Der Geschäftsführer der Kantgesellschaft.
H. Vaihinger.

---

[1]) Die Arbeit von O. Lempp wird im Verlag von A. Dürr in Leipzig erscheinen, die von Dr. Wegener im Verlag von Max Niemeyer in Halle. — Ebenfalls dem Walter Simon-Preisausschreiben verdankt ihre Entstehung die Schrift von Dr. K. Wollf, Schillers Theodicee (vgl. die Selbstanzeige oben S. 302).

Kurze Autobiographien der drei Preisträger.

Es erschien der Geschäftsleitung der Kantgesellschaft als eine nicht bloss interessante, sondern auch direkt wertvolle Zugabe, wenn den Mitgliedern der Kantgesellschaft und den Lesern der Kantstudien die Gelegenheit geboten würde, etwas Näheres über die drei Preisträger der Walter Simon-Preisaufgabe zu erfahren. Es handelt sich dabei nicht um eine äusserliche, übrigens an sich durchaus berechtigte Neugierde, sondern es ist von wissenschaftlichem Werte, zu erfahren, wie die Vorbildung, ja die ganze Bildungsgeschichte derjenigen Männer beschaffen ist, denen es gelungen ist, die ausgesetzten Preise davonzutragen. Und so hat die Geschäftsleitung der Kantgesellschaft die drei Preisträger ersucht, ihr *curriculum vitae* einzusenden, ein Gesuch, dem sie auch liebenswürdigerweise alle entsprochen haben, wie auch alle drei erfreulicherweise der Kantgesellschaft sich sogleich gern angeschlossen haben. Die drei kurzen Autobiographien sind in der Reihenfolge der Anciennität ihrer Verfasser abgedruckt.

Dr. Richard Wegener.

Geboren im Jahre 1843 in Wittstock a. D, kam ich in jungen Jahren nach Berlin auf das Gymnasium; nach bestandener Abgangsprüfung studierte ich Theologie in Berlin und Halle; während einer kurzen Hauslehrerzeit nahmen mich die theologischen Prüfungen in Anspruch. Dann wurde ich Schulrektor in Chodziesen (Colmar). Nach 4 Jahren ging ich nach Berlin zurück und wurde nach bestandenen Doktor- und Oberlehrerprüfungen Lehrer am Joachimsthalschen Gymnasium. Nach 2 Jahren wurde ich in Berlin zum Inspektor des Schindlerschen Stiftes für Waisen berufen, und habe dann dies Amt als Direktor bis 1904 verwaltet. Zu gleicher Zeit war mir das Pfarramt an der Hausvoigtei und dann am Untersuchungsgefängnis (Hofgerichtskirche) übertragen. Körperliche Leiden zwangen mich vor 5 Jahren in den Ruhestand zu treten.

Was von mir veröffentlicht ist, eine Dissertation über Spinoza, ein Repetitionsbuch der poetischen Nationallitteratur, Aufsätze zur Litteratur, ein poetisches Werk: „Fruchtgarten", drei theologische Aufsätze in der Neuen kirchlichen Zeitschrift und in den Jahrbüchern für protestantische Theologie, ferner die Idee des Reichs Gottes im Licht der Geschichte, ist für mein inneres Leben ziemlich belanglos, wenn es auch die Vielseitigkeit meiner Bemühungen wiederspiegelt. Als ich nun im Ruhestand mehr Musse fand, bearbeitete ich das von der deutschen Shakespeare-Gesellschaft zum Wettbewerb aufgestellte Thema: Die Bühneneinrichtung des Shakespeare-Theaters nach den zeitgenössischen Dramen. Die Arbeit wurde preisgekrönt und veröffentlicht (1907, Verlag Niemeyer in Halle). Dann hatte die deutsche Sprachgesellschaft das Thema gestellt: Goethes Anschauungen von der deutschen Sprache. Nicht weniger als 20 Arbeiten liefen ein. Ich erlangte mit zwei anderen zwar keinen Preis, aber „eine ehrenvolle Anerkennung" (vgl. Zeitschrift des Allg. deutschen Sprachvereins, 24. Jahrg., No. 3). Endlich war mir vergönnt, an dem von der Kantgesellschaft aufge-

stellten Theodiceeproblem mitzuarbeiten. Es war nicht der Preis, der mich lockte, sondern der heilsame Zwang, Lektüre und Studium zu ordnen, zu regeln und auf einen festen Punkt zu lenken.

Wenn ich mein Leben überschaue, so ist es das unwiderstehliche Bedürfnis nach Selbstbildung gewesen, das mich von Jugend an in Atem gehalten hat. Aber ich wollte mir selbst treu bleiben, innerlich wahr und frei, und so habe ich alles abgelehnt, was meiner Natur nicht gemäss war. Philosophie war mir der Exerzierplatz, auf dem ich meine geistigen Muskeln gelenkig erhielt und sie stärkte und stählte. Was insbesondere Kant betrifft, so wird wohl jeder im Alter dasselbe Urteil haben wie Goethe, wenn er sich fragt, was hat mich am meisten beschäftigt, wem verdanke ich am meisten? Jeden andern Philosophen kann man lesen, Kant muss man studieren. Und das erfordert Zeit, viel Zeit.

In seinem Brief an Jacobi vom 6. Januar 1813 schreibt der Weise von Weimar: „Ich für mich kann, bei den mannigfaltigen Richtungen meines Wesens, nicht an einer Denkweise genug haben." Sollte das nicht auch zuweilen bei kleineren Geistern zutreffen?

Dr. R. Wegener.

Dr. Joseph Kremer.

Ich wurde im Jahre 1864 in Wien geboren. Mein Vater war Kaufmann. Er starb frühe und hinterliess meiner Mutter die Sorge für mich und vier Geschwister. Sie schickte mich in das Gymnasium. Eine elterliche Klassikerbibliothek gab mir frühzeitig geistige Nahrung. Da man überdies frühe in mir eine musikalische Begabung entdeckte, wurde ich auch in Musik ausgebildet. So kam es, dass ich 1882 das Wiener Konservatorium für Klavier, 1883 das Gymnasium und 1886, gleichfalls am Konservatorium, das Hauptfach Komposition absolvierte. Es fehlte mir nicht an Ermutigungen zu einer musikalischen Laufbahn, überdies gehörte meine ganze Liebe der Musik. Aber die Ermutigungen blieben bei den Worten stehen und nirgends wären Taten notwendiger gewesen. So befolgte ich den mütterlichen Rat, das Studium der Medizin zu absolvieren, welches wegen meiner Neigung zu den Naturwissenschaften mich noch unter allen Universitätsstudien am meisten anzog. Dennoch kostete es mich einige Jahre schwerer innerer Kämpfe, ehe ich der Musik zu entsagen vermochte. Denn eine Entsagung war es, ich nahm die musikalischen Studien nicht mehr als Lebensberuf auf. Vielleicht war es, wie es mir nachträglich erscheint, doch die überwältigende Grösse Richard Wagners, welche diese Entsagung aufzwang, indem sie dem Streben von vornherein die Höhe des Zieles nahm.

Ich wurde 1893 an der Wiener Universität zum Doktor der Medizin promoviert und blieb noch 5 Jahre in Wien, während welcher Zeit ich einerseits versuchte, eine ärztliche Praxis zu erringen, andererseits, neben der weiteren Ausbildung in den ärztlichen Fächern, mich mit verschiedenen Wissenszweigen besonders befasste, unter anderem mit Mycologie, ferner mit Psychiatrie. Gelegentlich meiner Studien griff ich stets auch zu philosophischen Werken, weil dies meinem auch in den Einzelwissenschaften stets auf das Ganze gerichteten Denken ein Bedürfnis war. Und zwar waren es um diese Zeit insbesondere solche philosophische Werke, die mit den Naturwissenschaften in irgendwelcher Verbindung standen, wie Fechner, Wundt u. A. Auch mit Kant beschäftigte ich mich früh-

zeitig, jedoch ohne zu wissen, welche gewaltige Vorarbeit zu seinem Verständnis um diese Zeit schon vollendet war, wie ich denn überhaupt jeder Leitung meiner philosophischen Studien entbehrte und irgend ein Philosophem meist erst dann verstand, wenn ich es durch eigenes Nachdenken selbst entdeckt hatte.

Schon im Knabenalter beschäftigten mich philosophische Probleme, hauptsächlich aber das Problem des Ich mit seinem Wesens- und Unsterblichkeitsgefühl und dessen Widerspruch mit der Erscheinung der Vergänglichkeit. Daher zog mich an Kant vor Allem die subjektive Deduktion der Kategorien an, während die Kritik der psychologischen „Paralogismen" mir unüberwindlichen Anstoss erregte.

Nachdem ich zur Einsicht gekommen war, dass die Grossstadt mich nicht weiter fördern konnte und ich mich an ihren Bildungsmitteln ersättigt fühlte, empfand ich nur mehr den Staub und Lärm der Grosstadt als Etwas, das mich quälte und aufrieb. Ich fasste 1898 den Entschluss, aufs Land zu gehen, um meinen ärztlichen Beruf irgendwo auszuüben, wo man meiner bedurfte und ich andern nützlich sein, zugleich aber meiner leidenschaftlichen Liebe zum Landleben, wie ich es mir vorstellte, nachgehen und mich innerlich sammeln konnte. Es war für mich damals eine innere Notwendigkeit. Doch ward ich enttäuscht. Als ich gar eine lutherische Frau heimführte, begannen Verfolgungen durch die Geistlichkeit und ihren Anhang, welche mich nacheinander zwei Orte, an denen ich friedlich zu leben gedachte, zu verlassen zwangen. Die Schilderung der Kämpfe, die ich ausfocht, gäbe eine spannende Erzählung. Doch verdankte ich dieser Zeit auch die eigentliche Reife zur Mannhaftigkeit und zur tieferen sittlichen Erkenntnis. Die freie Zeit, welche meine Gegner mir verschafften, benützte ich auch hier zu philosophischen Studien, den einzigen, zum Teil nach aus Wien mitgebrachten Entwürfen und Auszügen, die mir hier noch möglich waren. Sie gaben mir denn auch innerlichen Halt, umsomehr, je mehr ich einen philosophischen Beruf in mir an Stelle des früheren künstlerischen wachsen fühlte, und die Höhe des Zieles mich aneiferte.

Die klerikale Verfolgung begann schliesslich in eine stumpfe Geistestötung überzugehen und ich suchte daher, dem Rat von Freunden folgend, mit meiner Familie 1903 Zuflucht in Mahrenberg, wo vor kurzem eine evangelische Gemeinde gegründet worden war. Doch sollte ich da vom Regen in die Traufe kommen. Dennoch fand ich hier wenigstens soviel Frieden, dass ich meine philosophischen Arbeiten mit mehr Zielbewusstheit fortsetzen konnte und mir allmählig die Grundzüge einer bestimmten Weltanschauung deutlicher vor Augen traten.

Sehr gefördert ward ich hierbei durch die Kantgesellschaft, deren Preisausschreiben mir zufällig zu Gesichte kam. Ich folgte einem unwiderstehlichen Triebe aus der Enge heraus, als ich mich bewarb. Entgegenkommen der Bibliotheken machte mir dies möglich.

Nach alledem kann man sich denken, was ich empfand, als ich die Nachricht erhielt, meiner Arbeit wäre der erste Preis zuerkannt worden, und die Kritik las, aus der es mir wie die Worte des unvergleichlichen Meisters entgegentönte: die Weise fand ich neu, doch nicht verwirrt. Mir wars, wie wenn eine Türe aufgesprungen wäre, in die freie Welt hinaus. Denn so sehr ich

auch zur eigenen Befriedigung schaffen musste, so bleibt doch der Zweck alles Philosophierens der lebendige Austausch und das lebendige Fortwirken der Ideen. Meine stille Hoffnung, mich einmal zu jener Gemeinde zu finden, zu der ich eigentlich gehöre und in der ich allein gedeihen kann, ist der Erfüllung näher gerückt, und die Zuerkennung des Preises soll mir eine Verpflichtung sein, die zu erfüllen ich willens bin.

Dr. J. Kremer.

Otto Lempp.

Ich bin geboren am 15. März 1885 in Oberiflingen, Oberamt Freudenstadt (Württemberg) als Sohn des dortigen Pfarrers Dr. Eduard Lempp. Ich besuchte von meinem 5. Jahre an die Volksschule in Oberiflingen und in Neckarsulm, wohin mein Vater 1891 übersiedelte, dann die sechs ersten Klassen des Gymnasiums in Heilbronn; von dort aus machte ich Sommer 1899 das Landexamen (Aufnahmeprüfung in die niederen ev. theologischen Seminarien) und besuchte die Seminarien Maulbronn und Blaubeuren je zwei Jahre. Sommer 1903 machte ich die Aufnahmeprüfung in das Tübinger Stift (ev. theol. Seminar), diente dann in Tübingen beim Inf.-Regt. No. 180 und liess mich in der theologischen Fakultät inskribieren. In den ersten Semestern widmete ich mich hauptsächlich der Philosophie, wobei mich zwei Übungen, an denen ich bei Herrn Professor Adickes teilnahm, für Kant interessierten. Die Religionsphilosophie hatte mich immer am meisten angezogen, so ergriff ich mit Freuden die Gelegenheit, die mir das Ausschreiben der Walter Simon-Preisaufgabe bot, deren Thema mir sehr anziehend erschien, mich in dieses interessante Gebiet der Religionsphilosophie näher einzuarbeiten. Der Arbeit an dieser Aufgabe verdanke ich eine grosse innere Förderung; die Beschäftigung mit Kant und besonders auch mit Schiller hat in mancher Hinsicht einen Wendepunkt für mich bedeutet, ich bin deshalb dem Preissteller, Herrn Professor Walter Simon, der dieses interessante Thema formuliert hat, vielen Dank schuldig. Die Arbeit war April 1908 vollendet; dann begann ich mich auf die erste theologische Dienstprüfung vorzubereiten, die ich März 1909 erstand. Ich bin hierbei den theologischen Dozenten der Tübinger Universität, von denen ich viel Belehrung und Anregung erhalten habe, zu grossem Dank verpflichtet, besonders auch dem Herrn Ephorus des Stifts, Professor D. v. Buder, für das weitherzige Entgegenkommen, durch das er mir möglich gemacht hat, drei Semester meiner Studienzeit ganz dieser Arbeit an der Preisaufgabe zu widmen.

Nach kurzem Vikariat über die Osterzeit in Oberkochen, Oberamt Aalen, trat ich am 15. April d. Js. eine Stelle als Vikar bei Herrn Pastor D. Schiele in Berlin an.

O. Lempp.

Eine Ehrung für Rudolf Stammler.

Adresse, überreicht am 22. April 1909.[1])

Rudolf Stammler

zum 22. April 1909

gewidmet.

Durchdrungen von Kantischen Prinzipien, vertraut mit Kantischer Methode, haben Sie, hochverehrter Herr Professor, selbständig und zuerst die kritische Grundfrage der Rechtsphilosophie gestellt, sie zugleich in bahnbrechender Weise beantwortet, und so eine Lücke in dem Kantischen System ausgefüllt, die der grosse Königsberger Philosoph offen gelassen hatte.

Schüler und andere Freunde und Verehrer von Ihnen begegnen sich mit der von Ihnen mitgegründeten Kantgesellschaft in dem Wunsche, eine Gelegenheit zu schaffen, die von Ihnen auf Kantischer Grundlage begründete Rechtsphilosophie zu fördern.

Zu diesem Zwecke haben wir die Mittel zusammengebracht, welche ausreichend sind, um eine von Ihnen zu stellende Preisaufgabe öffentlich auszuschreiben. Alle haben freudig beigesteuert, um in Ihnen den bahnbrechenden Juristen und grossen Rechtsphilosophen zu ehren. Wir bitten Sie nun, eine rechtsphilosophische Preisaufgabe zu stellen, selbst ein Preisrichteramt zu übernehmen und noch zwei andere Preisrichter zu bestimmen.

Im April d. J. sind es nun gerade 25 Jahre, dass Sie das Amt eines ordentlichen Professors der Rechte angetreten haben, und so benutzen wir dieses Gedenkjahr zur Ausführung unserer Absicht, und haben, um Ihren Zusammenhang mit Kants Philosophie noch besonders hervorzuheben, den 22. April, Kants Geburtstag, zur Überreichung dieser unserer Adresse ausersehen.

[1]) Das Original dieser am Tag der Generalversammlung der Kantgesellschaft, am 22. April überreichten Adresse (vgl. oben S. 312) ist auf vier Seiten Gross-Folio von kunstreicher Hand geschrieben. Die erste Seite, welche mit dem Symbolon der Kantgesellschaft, der Kantsilhouette, geschmückt ist, trägt die obige Widmung. Als Schrift ist, dem Stil der Silhouette entsprechend, die in jener Zeit beliebte und jetzt wieder modern gewordene sog. Empireschrift gewählt worden. Die Adresse befindet sich in einer, diesem Stil angepassten, einfachen Mappe aus rötlicher Leinwand, mit Goldverzierungen in demselben Stil und mit der Inschrift: Zum 22. April 1909.

Unterzeichner:

Geh. Ober-Reg.-Rat G. **Meyer**, Kurator der Universität Halle a. S., Vorstand der Kantgesellschaft.

Professor Dr. **Walter Simon**, Ehrenmitglied der Kantgesellschaft, Stadtrat a. D., Ehrenbürger der Stadt Königsberg i. Pr.

† Professor Dr. **Ebbinghaus**, Halle a. S.
Professor Dr, **Menzer**, Halle a. S.
Geh. Reg.-Rat, Bibliotheksdirektor Dr. **Gerhard**, Halle a. S.
Geh. Kommerzienrat Dr. h. c. **H. Lehmann**, Halle a. S.
Geh. Reg.-Rat Professor Dr. **Vaihinger**, Halle a. S.
} Verwaltungsausschuss der Kantgesellschaft.

Privatdozent Dr. **B. Bauch**, Halle a. S., Herausgeber der „Kantstudien“.
Dr. phil. **R. Jörges**, Halle a. S.

---

cand. jur. **Ackenhausen**, Halle a. S.
Ackermann, Referendar, Pirna, z. Z. Einj.-Freiw. beim Königl. Sächs. Feld-Art.-Reg, No. 28.

Geh. Hofrat Professor Dr. jur. h. c. et phil. v. **Below**, Freiburg i. Br.
Dr. phil. **W. E. Biermann**, Privatdozent, Leipzig.
Professor Dr. jur. v. **Blume**, Halle a. S.
Dr. jur. **G. A. E. Bogeng**, Berlin.
Dr. jur. et phil. **Bovensiepen**, Amtsrichter, Löbau.
Gymnasial-Professor Dr. phil. **Brede**, Cassel.
Geh. Justizrat, Professor Dr. v. **Brünneck**, Halle a. S.
Professor Dr. **W. Burckhardt**, Abteilungschef im Eidg. Justiz-Departement, Bern.

Professor Dr. **Fritz van Calker**, Strassburg i. E.
Canseco, Professor der Universität Valladolid, Halle a. S.
Professor Don **José Castillejo**, Valladolid.
Dr. phil. **Corwegh**, Florenz.
Dr. **H. Credner**, Hofrat, Leipzig.
Professor **Creizenach**, Krakau.

Dr. **Franz Dahl**, Ministerialrat, Kopenhagen.
Professor Dr. phil. **K. Diehl**, Freiburg i. Br.
Professor Dr. jur. **Graf zu Dohna**, Königsberg i. Pr. — Potsdam.

Professor Dr. **A. Egger**, Zürich.
Referendar **Elze**, Wiesbaden.
Dr. **R. v. Erdberg**, Charlottenburg.
W. Ernst, Oberrichter, Bern.

Geh. Justizrat, Professor Dr. **A. Finger**, Halle a. S.
Dr. jur. **M. Fleischer**, Wien.
Gymnasial-Professor **Flemming**, Naumburg a. S.
Geh. Medizinalrat Professor Dr. **Fränkel**, Halle a. S.
Geh. Reg.-Rat, Professor Dr. **Friedberg**, Mitgl. d. Abg.-Hauses, Berlin.
Referendar Dr. **Fritsche**, Berlin.

Stud. phil. **K. Gärtner**, München-Schwabing.
Fr. Gény, Prof. à la Faculté de Droit de Nancy,
Professor Dr. **C. Gerlach**, Königsberg i. Pr.
Professor Dr. jur. **H. Gerland**, Jena.
Don **Francisco Giner**, Prof. de Philosophie du droit à l'université Madrid.
Konsistorialpräsident a. D. D. **Glasswald**, Naumburg a. S.
Freiherr **v. Gleichen-Russwurm**, Edelhof Birkigt, Sachsen-Meiningen.
Gustav Adolf-Zweigverein Naumburg a. S. und Umgegend.
A. v. Gwinner, Direktor der Deutschen Bank, Berlin.

Dr. jur. **Habrucker**, Gerichtsassessor, Fronhausen.
Stud. phil. **P. Habrucker**, Königsberg i. Pr.
Professor Dr. **E. Hafter**, Zürich.
Exzellenz Dr. **Hamm**, Oberlandesgerichtspräsident a. D., Bonn.
Haussmann, Referendar, Halle a. S.
Dr. **Franz Haymann**, Privatdozent, Frankfurt a. M.
Dr. jur. **Hein**, Gerichtsassessor, Nordhausen a. H.
M. Hercher, stud. jur., Halle a. S.
Rechtsanwalt **P. Herrmann II.**, Naumburg a. S.
Regierungsassessor **Herrmann**, Stettin.
Professor Dr. **A. Hesse**, Königsberg i. Pr.
E. Heymann, Referendar, Berlin.
Professor Dr. **H. Hitzig**, Zürich.
Professor Dr. **E. Huber**, Mitglied des Nationalrats, Bern.

Dr. **Ihlow**, Rechtsanwalt, Torgau.
Isler, Ständerat, Aarau.
H. Isler, cand. jur., Halle a. S.
E. Isler, cand. jur., Halle a. S.
Arvi Jännes, mag. phil., Helsingfors.
Professor Dr. jur. et phil. **E. Jung**, Greifswald.

Cand. jur. **Kaiser**, Cassel.
Rechtsanwalt **Karlewski**, Naumburg a. S.
G. Kattmann, Oberlandesgerichtsrat, Hamburg.
Dr. jur. **Kaufmann**, Privatdozent, Kiel.
Kaufmann, Referendar, Berlin.
v. Keudell, Referendar, Hohenlübbichau.
Kirschner, Oberbürgermeister, Berlin.
Referendar **Hans Knoche**, Magdeburg.

Stadtrat Dr. jur. **H. Krahmer**, Privatdozent, Halle a. S.
W. Knessner, Referendar, Halle a. S.
Dr. **Fr. Kuntze**, Nordhausen a. H.

Professor Dr. phil. et jur. **Langheineken**, Halle a. S.
Geh. Justizrat, Professor Dr. **G. Lastig**, Halle a. S.
Gerichtsassessor Dr. **Lautz**, Frankfurt a. M.
Cand. jur. **Leopold**, Elemer, Wien.
Geh. Justizrat **Licht**, Oberlandesgerichtsrat, Naumburg a. S.
Professor Dr. **M. Liepmann**, Kiel.
P. Linder, Rechtsanwalt und Konsul, Basel.
Dr. **Eugen Linksz**, Advokat, Budapest.
Professor Dr. **E. v. Lippmann**, Halle a. S.
Professor Dr. **F. Litten**, Königsberg i. Pr.
Geh. Justizrat, Prof. Dr. jur. et phil. (h. c.) **Loening**, Mitglied des Herrenhauses, Halle a. S.
Dr. **Loránt Löw**, Rechtsanwalt, Budapest. z. Z. Leutnant der Festungsartillerie in Trebinje (Herzegowina).

Mommsen, Senatspräsident am Oberlandesgericht Naumburg a. S.
G. Müller, Oberlandesgerichtsrat, Naumburg a. S.
Dr. jur. **Joh. Müller**, Gerichtsassessor, Torgau.
Cand. jur. **Joh. Müller**, Halle a. S.
Cand. phil **Fritz Münch**, Referendar, Strassburg.

Professor Dr. **P. Natorp**, Marburg.

Dr. **Pernice**, Oberlandesgerichtsrat, Naumburg a. S.
Professor Dr. **Pilling**, Naumburg a. S.
Cand. phil. **H. Prager**, Wien.

Professor Dr. **Leo Raape**, Halle a. S.
A. Rappaport, k. k. Landgerichtsrat und Privatdozent a. d. Universität Czernowitz.
Professor Dr. **Paul Rehme**, Halle a. S.
Dr. jur. et phil. **Reichel**, Privatdozent, Leipzig.
Geh. Kommerzienrat **Riedel**, Halle a. S.
Dr. jur. **Rivera**, Madrid.
Geh. Reg.-Rat, Professor Dr. **Robert**, Halle a. S.
Justizrat **A. Rohde**, Rechtsanwalt, Marburg.
Cand. jur. **Rönsch**, Halle a. S.
Rümelin, Referendar, Berlin.

R. Saleilles, Professeur à la Faculté de Droit, Paris.
Saueracker, Referendar, Magdeburg.
Schiller, Rechtsanwalt, Halle a. S.
Schmidt-Rimpler, Referendar, Halle a. S.
Dr. **Schneider**, Sorau.

Dr. **A. Schulz**, Rechtspraktikant, München.
Professor Dr. phil. **H. Schwarz**, Marburg.
Cand. jur. **H. Schweitzer**, Halle a. S.
Professor **Allan Serlachius**, Helsingfors.
Dr. jur. **J. Serlachius**, Senator, Helsingfors.
Professor **Simkhowitch**, New-York, Columbia-University.
Simon, Oberlandesgerichtsrat, Naumburg a. S.
Simson, Referendar, Bitterfeld.
Dr. **Sinzheimer**, Rechtsanwalt, Frankfurt a. M.
Springorum, cand. jur., Halle a. S.
Stadelmann, Referendar, Frankfurt a. M.
Staffel, Oberlandesgerichtsrat, Dresden.
Professor **Stange**, Greifswald.
Professor Dr. phil. **Staudinger**, Darmstadt.
Dr. **W. Staudinger**, Assistent am landwirtschaftlichen Institut, Halle a. S.
Cand. jur. **Stern**, Halle a. S.
Justizrat Dr. **A. Sturm**, Naumburg a. S.
Dr. jur. **Johann Szász**, Rechtsanwalt, Budapest.

Cand. jur. **Tiemann**, Berlin.
Lic. **Traub**, Pfarrer, Dortmund.

Venske, Landrat, Danzig.
Venske, Regierungsreferendar, Danzig.
Dr. phil. **E. Vollert**, Verlagsbuchhändler, Berlin.
Professor Dr. **C. Vorländer**, Solingen.
Dr. **H. Voss**, Untersuchungsrichter am Landgericht Hamburg.

Waltsgott, Referendar, Halle a. S.
A. Warda, Amtsrichter, Königsberg i. Pr.
Dr. **Leo Weber**, Bundesrichter, Bern.
D. Weber, Referendar, Ilfeld.
Cand. jur. **Wehlack**, Halle a. S.
Paul Winkler, Landrat, Salsitz-Neuhaus bei Zeitz.
Professor Dr. phil. **Wissowa**, Geh. Reg.-Rat, Halle a. S., z. Z. Rektor der Universität.
K. Wunderlich, Assessor und Hilfsrichter am kgl. Landgericht Leipzig.

Viertes Preisausschreiben der „Kantgesellschaft".

Rudolf Stammler-Preisaufgabe.

Am 22. April 1909, dem Geburtstage Kants, fand in Halle a. S. eine für die Entwicklung der Rechtswissenschaft bedeutungsvolle Feier statt.

Schüler und andere Freunde und Verehrer des ordentlichen Professors der Rechte an der Universität Halle, des Herrn Geh. Justizrat Dr. jur. et phil. (h. c.) Rudolf Stammler hatten sich auf Anregung der „Kantgesellschaft" mit ihr zusammengetan und dem Begründer der kritischen Rechtsphilosophie eine Ehrung bereitet. Sie hatten die Mittel zusammengebracht, um die Ausschreibung einer von Rudolf Stammler zu stellenden Preisaufgabe aus dem Gebiete der Rechtsphilosophie zu ermöglichen.

Professor Dr. Stammler hat die Aufgabe gestellt und die „Kantgesellschaft" ersucht, das Ausschreiben zu vermitteln.

Das Thema lautet:

Das Rechtsgefühl.

Es ist dieser Begriff erkenntniskritisch und psychologisch zu untersuchen, sein Auftreten in der Geschichte der Rechtsphilosophie zu erörtern und seine Bedeutung in der Theorie und Praxis des heutigen Rechts darzulegen.

Für die Bewerbung an diesem Preisausschreiben gelten folgende Bestimmungen:

1. Die Bewerbungsschriften sind an das „Kuratorium der Universität Halle a. S." einzusenden.

2. Die Ablieferungsfrist läuft bis zum 22. April 1912.

3. Jede Arbeit ist mit einem Motto zu versehen. Name und Adresse des Verfassers dürfen nur in geschlossenem Kuvert beigefügt werden, das mit dem gleichen Motto zu überschreiben ist.

4. Nur deutlich hergestellte Manuskripte werden berücksichtigt. Jeder Arbeit ist ein Verzeichnis der benutzten Litteratur, sowie eine Inhaltsangabe beizufügen.

5. Die Blätter des Manuskripts müssen paginiert und mit Rand versehen sein. Nur die Vorderseite der Blätter sollte beschrieben werden. Das Manuskript kann aus losen Blättern in einer mit Bändern versehenen Mappe bestehen.

6. Die Arbeiten müssen in deutscher Sprache abgefasst sein.

7. Preisrichter sind:

   Prof. Dr. Rudolf Stammler in Halle a. S.,
   Prof. Dr. Eugen Huber in Bern und
   Prof. Dr. Paul Natorp in Marburg.

8. Die beste Arbeit erhält einen Preis von 1500 M., die zweitbeste einen Preis von 800 M. Sind mehrere Arbeiten des ersten Preises würdig, so erhalten sie die Gesamtsumme von 2300 M. zu gleichen Teilen. Ist keine der eingelaufenen Arbeiten eines Preises würdig, so erfolgt neue Ausschreibung.

9. Zurückziehung einer eingelieferten Bewerbungsschrift ist nicht gestattet.

10. Die Verkündigung der Preiserteilung findet spätestens am 22. April 1913 statt und wird in den „Kantstudien“ veröffentlicht.

11. Die Redaktion der „Kantstudien“ ist berechtigt, aber nicht verpflichtet, preisgekrönte Arbeiten in ihrer Zeitschrift (oder in den zugehörigen „Ergänzungsheften“) abzudrucken.

12. Nichtgekrönte Arbeiten werden durch den Geschäftsführer der Kantgesellschaft dem zurückgegeben, der sich als Verfasser nach dem Urteil des genannten Geschäftsführers genügend ausweist. Nicht zurückgeforderte Arbeiten werden nach Verlauf eines Jahres, am 22. April 1914, samt dem zugehörigen uneröffneten Kuvert vernichtet.

Halle a. S., im Juni 1909.
(Reichardtstr. 15.)

Der Geschäftsführer der „Kantgesellschaft“.
Professor Dr. H. Vaihinger.

Exemplare dieses Preisausschreibens versendet gratis und franko im Auftrag der Kantgesellschaft Herr Dr. ***R. Jörges,*** *Halle a. S., Seebenerstrasse 61.*

Die ersten fünf Jahre der Kantgesellschaft.[1])

1. Allgemeines.

Die Kantgesellschaft ist gelegentlich der hundertsten Wiederkehr des Todestages Kants (12. Februar 1904) von Freunden der Kantischen Philosophie gegründet worden mit dem Zweck, „das Studium der Kantischen Philosophie zu fördern und zu verbreiten". Die konstituierende Versammlung fand statt am 22. April 1904 (Kants Geburtstag), in welcher die Statuten beschlossen worden sind. Die Gesellschaft ist in das Vereinsregister eingetragen worden. Nach den Statuten ist dauernder Vorstand der jeweilige Kurator der Universität Halle, z. Z. Geheimer Ober-Regierungsrat Meyer. Der Verwaltungsausschuss, dem früher auch der dann nach Berlin berufene Geh.-Rat Prof. Dr. Riehl, sowie die unterdessen verstorbenen Proff. Busse und Ebbinghaus angehört haben, besteht z. Z. aus Prof. Dr. Menzer, Geh. Rat Prof. Dr. Stammler, Geh. Rat Direktor der Univ.-Bibl. Dr. Gerhard, Geh. Rat Dr. Lehmann, sowie aus dem Unterzeichneten, der seit 5 Jahren das Amt des Geschäftsführers bekleidet hat. Die Kantgesellschaft wird im Personalverzeichnis der Universität Halle-Wittenberg geführt. Die Gesellschaft hat teils Dauermitglieder, welche einen einmaligen Beitrag bezahlen, der zur Kantstiftung verwendet wird, teils Jahresmitglieder, welche einen jährlichen Beitrag von 20 M. entrichten.

2. Kantstiftung.

Dieser aus den Beiträgen von ca. 350 Dauermitgliedern errichtete Fond betrug am 12. Februar 1904 bei der hundertjährigen Kantfeier **10000** M. Bis zum 22. April 1904, zum Tage der konstituierenden Versammlung, war der Fond auf **15000** M. gestiegen. Ein Jahr darauf, am 22. April 1905, hatte sich der Fond wiederum um 10000 Mark vermehrt und war auf **25000** M. gestiegen. Der Fond beträgt jetzt **32410** M. Der Fond ist der Universität Halle als Eigentum überwiesen worden und wird von derselben verwaltet. Die Zinsen werden der Kantgesellschaft zu deren Zwecken eingehändigt und betrugen im vergangenen Jahre 1223 M.

---

[1]) Kurzer Bericht, erstattet auf Veranlassung des Vorstandes der Kantgesellschaft Herrn Geh. Ober-Reg.-Rat Meyer, Kurator der Universität Halle, an das Königl. Preuss. Kultusministerium.

3. Jahresmitglieder.

Die Zahl der Jahresmitglieder betrug in den Jahren:

		Summe der Jahresbeiträge:
1904:	79	M. 1580
1905:	102	M. 2040
1906:	118	M. 2360
1907:	154	M. 3080
1908:	191	M. 3820.

In diesem laufenden Jahr 1909 ist die Zahl der Jahresmitglieder bis jetzt auf 210 gestiegen, sodass die Jahresbeiträge nunmehr 4200 M. betragen. In Anbetracht der Höhe des Jahresbeitrags (20 M.) ist diese Zahl sehr beträchtlich, denn andere Gesellschaften nehmen erheblich weniger Jahresbeitrag, so z. B. die Goethegesellschaft 10 M., bieten dafür freilich auch viel weniger als die Kantgesellschaft. Denn deren Jahresmitglieder erhalten gratis und franko zugesandt nicht nur die „Kantstudien" (jährlich vier Hefte im Umfang von ca. 30 Bogen, welche im Buchhandel 12 M. kosten), sondern auch die dazu gehörigen Ergänzungshefte (jährlich etwa vier im Umfang von ca. 25 bis 33 Bogen, welche im Buchhandel ca. 8 bis 14 M. kosten).

4. „Kantstudien" nebst Ergänzungsheften.

Als hauptsächlichstes Mittel, um ihren Zweck zu erreichen, „das Studium der Kantischen Philosophie zu fördern und zu verbreiten", betrachtet die Kantgesellschaft in erster Linie die Unterstützung der Zeitschrift „Kantstudien", welche jetzt von dem Privatdozenten Dr. Bauch in Halle, unter Mitwirkung des Unterzeichneten, herausgegeben werden. Um den „Kantstudien" ein grösseres Schwergewicht zu geben, sind noch seit dem Jahre 1906 Ergänzungshefte zu denselben eingerichtet worden. Jedes Ergänzungsheft enthält eine grössere abgeschlossene Abhandlung für sich. Eine Übersicht über die Tätigkeit der Kantgesellschaft nach dieser Seite hin giebt folgende Tabelle:

1904: Kantstudien Bd. IX (578 S.), darin das grosse Festheft zu Kants Todestag 12. Februar 1904 (350 Seiten nebst vier Abbildungen). Sonderdruck des Festhefts als Festschrift u. d. T. „Zu Kants Gedächtnis".

1905; Kantstudien Bd. X (600 S.), darin ein eigenes Festheft zu Schillers hundertstem Todestag, das ebenfalls als eigene Festschrift erschienen ist u. d. T. „Schiller als Philosoph und seine Beziehungen zu Kant". (166 Seiten und 3 Abbildungen.)

1906: Kantstudien Bd. XI (495 S.) und dazu Ergänzungsheft 1 bis 3 (296 S.) (von Guttmann, Oesterreich und Döring).

1907: Kantstudien Bd. XII (474 S.) und dazu Ergänzungsheft 4 bis 7 (492 S.) (von Kertz, Fischer, Aicher und Dreyer).

1908: Kantstudien Bd. XIII (518 S.) und dazu Ergänzungsheft 8 bis 11 (477 S.) (von O'Sullivan, Rademaker, Amrhein und Müller-Braunschweig).

An Honoraren für die Mitarbeiter an den **Kantstudien**, deren Herstellungskosten die Firma Reuther & Reichard in Berlin trägt, haben wir folgende Summen gezahlt;

1904:	791 M.
1905:	1170 M.
1906:	1062 M.
1907:	966 M.
1908:	917 M.

Für die Herstellung und Herausgabe der obenerwähnten **Ergänzungshefte**, deren Herstellungskosten die Kantgesellschaft selbst trägt, haben wir ausgegeben:

1906:	1339 M.
1907:	2308 M.
1908:	2068 M.

In den Bänden der „Kantstudien" Nr. IX bis XIII, die wir auf diese Weise unterstützt haben, haben wir ausserdem noch 13 Porträts von Kant und Kantianern u. s. w. veröffentlicht, für die wir im Ganzen ausgegeben haben: 366 M.

5. Sonstige Veranstaltungen.

Von sonstigen Veranstaltungen, welche die Kantgesellschaft getroffen hat, seien folgende erwähnt:

1. Beisteuer zum Druck einer Dissertation im Jahre 1905: 254 M.

2. Verteilung der „Kantstudien" an Institute und Bibliotheken: in Heidelberg, Halle, Graz, Jena, Tübingen, Rostock, Marburg. Auslagen hierfür: 509 M.

3. Delegation des Redakteurs der Kantstudien, Privatdozent Dr. Bauch, nach Heidelberg zum Internationalen philosophischen Kongress: 150 M.

4. Ernennung des Stadtrat a. D. Professor Dr. Walter Simon in Königsberg i. Pr., Ehrenbürger dieser Stadt, zum Ehrenmitglied, welcher der Kantgesellschaft und den „Kantstudien" im Ganzen die Summe von 6700 M. gewidmet hat.

5. Schaffung eines Dispositionsfonds: Bis jetzt: 2000 M.

6. Ausschreibung von Preisaufgaben.

Durch öffentliche Ausschreibung geeigneter Preisaufgaben glaubt die Kantgesellschaft ganz besonders die Wissenschaft im Allgemeinen und ihre Zwecke im Besonderen fördern zu können. Es sind bis jetzt folgende Preisaufgaben ausgeschrieben worden:

1. **Kant-Aristoteles-Preisaufgabe**: „Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles." I. Preis: 600 M., II. Preis: 400 M. (gestiftet von der Kantgesellschaft selbst). Themasteller: Prof. Dr. Riehl. Preisrichter: die Proff. Riehl, Heinze, Vaihinger. Preisträger: Dr. Sentroul, Dr. Aicher.

2. **Walter Simon-Preisaufgabe**: „Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Litteratur des XVIII. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller". I. Preis: 1000 M., II. Preis: in Form eines Accessitpreises ebenfalls 1000 M., III. Preis: 300 M. (gestiftet von Professor Dr. Walter Simon in Königsberg i. Pr.). Themasteller: Prof. Dr. Walter Simon. Preisrichter: die Proff. Natorp, Ziegler, Menzer. Preisträger: Dr. Kremer, Cand. Lempp, Dr. Wegener.

3. **Karl Güttler-Preisaufgabe**: „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Hegels und Herbarts Zeiten in Deutschland gemacht hat?" I. Preis: 1000 M., II. Preis: 600 M. (gestiftet von Professor Dr. Karl Güttler in München). Themasteller: Prof. Dr. Güttler. Preisrichter: die Proff. Riehl, Stumpf, Külpe.

4. **Rudolf Stammler-Preisaufgabe**: „Das Rechtsgefühl erkenntniskritisch und psychologisch untersucht, in der Geschichte der Rechtsphilosophie bis zum ersten Auftreten verfolgt und in seiner Bedeutung für die Theorie und Praxis des heutigen Rechts dargelegt". I. Preis: 1500 M., II. Preis: 800 M. (gestiftet von Schülern, Freunden und Verehrern Stammlers im Verein mit der Kantgesellschaft). Themasteller: Prof. Dr. Stammler. Preisrichter: die Proff. Stammler, Huber, Natorp.

Eine kurze Geschichte der Kantgesellschaft befindet sich in dem Buche von Dr. Franz Jünemann, Gymnasialoberlehrer in Neisse: „Kantiana. Vier Aufsätze zur Kantforschung und Kantkritik nebst einem Anhange". Leipzig, E. Demme, 1909, S. 91—97.

Halle a. S., im Juni 1909.

Der Geschäftsführer der Kantgesellschaft.
H. Vaihinger.

Ein Kantautograph.

Das Antiquariat von Edmund Meyer in Berlin (Potsdamerstr. 27 B) bietet ein Stammbuch aus, in welchem sich auch ein Blatt von Kants Hand befindet. Das Stammbuch wurde angelegt von einem Königsberger Studenten, Namens B. A. Förster, dessen Initialen auch auf der Lederhülle eingepresst sind, im Jahre 1792. Die Stammbuchblätter (fast 200) enthalten bes. Eintragungen von Königsberger Studenten und Professoren. Auf S. 95 befindet sich eine eigenhändige Eintragung Kants, mit ausserordentlich klaren und deutlichen Schriftzügen:

Ad poenitendum properat, cito qui judicat.

Immanuel Kant
Logic. et Metaph. P. O.
Regiomontanus
D. 13. Dec. 1796.

Diesen Stammbuchvers hat Kant (vgl. die Berliner Akademie-Ausgabe, Bd. XII, S. 441) am häufigsten von allen seinen öfters wiederholten Stammbucheintragungen benützt. Schon im I. Band der Kantstudien, S. 148 im ersten Heft (vom 25. April 1896) haben wir eine bis dahin unbekannte Eintragung dieses Verses bekannt gemacht, der (vgl. ib. 491) von Publilius Syrus stammt. Es liegt für jeden Kenner Kants auf der Hand, wie charakteristisch gerade dieser Vers für Kants ganze Geisteshaltung gewesen ist.

Das Stammbuch soll 100 M. kosten. V.

Anhang.

Zur Geschichte einer Walter Simon-Preisaufgabe.

Von H. Vaihinger.

Das in diesem Hefte oben S. 313 ff. dargestellte Ergebnis unserer Walter Simon-Preisaufgabe ruft die Erinnerung wach an eine andere Walter Simon-Preisaufgabe, deren Entstehung und Ergebnis hier anhangsweise mitgeteilt sei: Die Geschichte der Autobiographie.

Kant hat in seiner Anthropologie § 4 (vgl. § 22, sowie „Reflexionen zu Kants Anthropologie“ 1882, S. 68 ff.) über das Problem der Selbstbeobachtung und Selbstschilderung sich folgendermassen geäussert: „Das Beobachten seiner selbst ist eine . . . Zusammenstellung der an uns selbst angestellten Wahrnehmungen, welche den Stoff zum Tagebuch eines Beobachters seiner selbst abgiebt und leichtlich zur Schwärmerei . . . hinführt.“ Kant warnt davor, sich allzuviel mit sich selbst zu beschäftigen; er erinnert an Albrecht Haller, der bei „seinem lange geführten Diarium seines Seelenzustandes“ zuletzt in innere Beängstigungen verfallen sei. Die „Forscher des Inneren“ geraten leicht dahin, „manches in das Selbstbewusstsein hineinzutragen“. Solche „Analysten“ des eigenen Inneren erkranken leicht — wie Kant wohl auch in Erinnerung an Rousseaus Confessions meint. Diese ablehnende Haltung Kants gegen die Reflexion auf sich selbst, gegen Selbstbeobachtung und Schilderung der inneren Erfahrungen ist eine natürliche Reaktion des nüchternen Philosophen gegen den in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts grassierenden Unfug der „Selbstbekenntnisse schöner“ und unschöner Seelen. Speziell das von Moritz begründete „Magazin zur Erfahrungsseelenkunde“ brachte seltsame autobiographische Beiträge als Material zur Psychologie des Menschengeschlechtes. Aber Kants Antipathie gegen die Selbstdarstellung des inneren Lebens ging doch wiederum zu weit. Kant hatte auch nicht immer diese rigorose Stellung eingenommen: in seiner vorkritischen Periode hat er diese Litteraturgattung höher eingeschätzt, und wir haben in dem von Dr. Groethuysen im Jahre 1906 aufgefundenen Brief Kants an Lindner vom 28. Okt. 1759 (vgl. KSt. XI, 290 f.) auch einen höchst denkwürdigen autobiographischen Beitrag Kants selbst im Stile jener Zeit. Hätte uns Kant nur ein Tagebuch seines inneren Lebens, eine autobiographische Schilderung seiner geistigen Entwickelung, seiner Schicksale als Denker und als Mensch hinterlassen! Welch reichen, überreichen Schatz besässen wir darin. Aber der alternde Kant war dieser Litteraturgattung abhold. Seine Richtung auf die Erfahrung im Sinne der objektiven Allgemeingültigkeit involviert doch andererseits einen mangelnden Sinn für den Wert des Individuellen. Nicht als ob Kant die Persönlichkeit nicht hochgestellt hätte! Noch vor Kurzem hat uns Trendelenburg, durch Euckens Vermittelung, daran erinnert, was Kants Philosophie für die Entdeckung der Persönlichkeit bedeutet (KSt. XIII, 1 ff. 194 ff.). Aber hierbei ist doch wiederum Persönlichkeit gemeint im Sinne einer das allgemeingültige Sittengesetz realisierenden Person, nicht im Sinne eines einmaligen, unwiderholbaren, eigenartigen, d. h. eine eigene Art für sich in Anspruch nehmenden Individuums. Die Persönlichkeit kam wohl durch Kant zur

Geltung, nicht aber die Individualität, das ganz besonders Spezifische, noch nie Dagewesene und nie Wiederkehrende des Einzelnen, mit seinen ganz besonderen Anlagen, und vor allem mit seiner ihm allein eigenen inneren und äusseren Geschichte.

Jene Kantische Unterwertung des Individuellen hat auch in der deutschen Geschichtschreibung, sowohl der politischen als auch der literarischen nachgewirkt. Und so kam es, dass die Autobiographie in ihrem besonderen Werte nicht voll zur Anerkennung gelangte. Erst die Zeit, in welcher gegenüber der masslosen Überspannung des Sozialen, durch Nietzsche gerade das Individuum in seine Rechte wieder eingesetzt worden ist, kann daher auch naturgemäss der individuellsten Leistung des Individuums, der Autobiographie gerecht werden. Und den Anstoss dazu konnte nur Jemand geben, der selbst kein Dutzendmensch ist, sondern der selbst ein willenskräftiges, ein eigenartiges und wenn man will, ein eigensinniges, seinen eigenen Sinn zur Geltung bringendes Individuum ist — eine Individualität.

Walter Simon hat den Gedanken einer Geschichte der Autobiographie zuerst und selbständig gefasst. Ihm erschien es ein wertvolles Thema der Beschäftigung. Wie bei seinen übrigen zahlreichen zum Wohl der Allgemeinheit dienenden Unternehmungen, die ihm die ehrende, anerkennende Ernennung zum Professor eintrugen, hat er auch in dieser Sache eigenen Sinn, eigene Initiative bewährt. Wie bei der Ausschreibung der Theodicee-Preisaufgabe, deren schöne Ergebnisse wir oben mitgeteilt haben, so hat er auch die Geschichte der Autobiographie als ein zu einem Preisausschreiben überaus geeignetes Thema erkannt. Schon dem Jüngling war Goethes Wahrheit und Dichtung das liebste Buch; seinem Lebensalter und den Schuleinflüssen entsprechend, zog ihn zunächst das Ethisch-Praktische an dieser und an anderen Autobiographien an; er suchte pragmatische Maximen; zu erfahren, quid de se quisque sentiat ac putet, erschien ihm zunächst notwendig ad difficillimam illam bene vivendi artem. Mit den Jahren erweiterte sich der Gesichtskreis und der Student und junge Doktor legte eine Sammlung von Autobiographien an, die er im Jahre 1890 der Kgl. Bibliothek Königsberg schenkte. Die aufmerksame, vergleichende Lektüre der verschiedensten autobiographischen Werke erweckte Fragen wie folgende: Welche Art von Menschen haben Selbstbiographien geschrieben? Welche Neigung, Fähigkeit, Gelegenheit hat der Autobiograph gehabt, sich selbst zu objektivieren, gemessen an den Berichten zuverlässiger Zeitgenossen? Wie lassen sich die vielen vorhandenen Autobiographien systematisch werten, sachlich gruppieren? Schliesslich ergab sich ihm selbst folgende Systematik: die Selbstdarstellung als Wirklichkeitsdrang, als Wirklichkeitsbild, als charakterologischer Masstab, als literarisches Kunstprodukt. Das Leben mit seinen vielfachen Anforderungen und Aufgaben führten den Mann von dem Thema ab, aber seine Liebe blieb demselben, und so trat er im Jahre 1899 an die Berliner Akademie heran mit der Idee, zu einer Geschichte der Autobiographie einen Preis zu stiften. Die Berliner Akademie erkannte alsbald den Wert und die Bedeutung dieses Themas, und ging bereitwillig auf die Idee ein.

In dem Sitzungsbericht der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom 11. Jan. 1900 S. 55 erschien nun das „im Einverständnis mit dem Stifter gestellte" Thema: Geschichte der Autobiographie (Erster Preis 5000 M., zweiter Preis 2500 M.). Das Resultat wurde verkündigt im Sitzungsbericht vom 29. Juni 1905 S. 686. In diesem Bericht hiess es bestimmter und richtiger: der Stifter des Preises „hatte bemerkt, wie wichtig eine Geschichte der Selbstbiographie für das Studium des geistigen Lebens sein würde, und er wünschte daher, dass die Preisaufgabe die Geschichte dieses bedeutsamen Teiles der europäischen Literatur zum Gegenstand haben möge. Die Akademie der Wissenschaften kam dem gern entgegen".

Das Resultat der Ausschreibung war ein sehr befriedigendes, ja glänzendes. Den ersten Preis trug Privatdozent Dr. Georg Misch davon (Mitglied der Kantgesellschaft). Nach dem Urteil der Akademie ist die Arbeit aus gründlichem und umsichtigem Quellenstudium hervorgegangen; sie ist von kulturhistorisch-philosophischen Gesichtspunkten beherrscht, und „darin liegt die

eigentümliche Stärke der Leistung, dass der Verf. aus der Geistesverfassung der Zeiten, Nationen und einzelnen Schriftsteller die innere Form und den Stil der Selbstbiographien verständlich macht und so auch den Zusammenhang erleuchtet, der zwischen ihnen und den verwandten Werken anderer Gattungen besteht . . . Der Verfasser gewinnt den Quellen für jede der grossen Epochen des geistigen Lebens neue Ergebnisse ab. Er bringt die breite Mannigfaltigkeit selbstbiographischer Arbeiten in den Zusammenhang der fortschreitenden Besinnung über die Natur des Menschen und sein Verhältniss zur Welt . . . die Arbeit wird der Absicht des Preisstifters vollständig gerecht".

Weder in dem bis jetzt publizierten Teil des Werkes („Geschichte der Autobiographie", Erster Band, Das Altertum) noch in den darüber bis jetzt erschienenen Besprechungen ist jedoch der Anteil des „Preisstifters" an der Sache genügend gewürdigt worden. Die Gerechtigkeit erfordert, dass derjenige, der die Idee einer Geschichte der Autobiographie als Erster überhaupt ernstlich aufgebracht hat, auch gebührend in den Vordergrund gestellt werde. Mit Recht sagt Jacoby in der Deutschen Literaturzeitung vom 1. Mai 1909 in seiner Besprechung des Misch'schen Werkes, das er ein „imponierendes" nennt: „Eine Literaturgattung, die für die Erkenntnis des menschlichen Geisteslebens von primärer Bedeutung ist, soll hier durch die Jahrtausende verfolgt werden." Wenn nun diese so überaus wichtige Litteraturgattung bis jetzt niemals im Zusammenhang dargestellt worden ist, wenn auch nirgends bisher die Idee aufgetaucht ist, dass hier ein Problem oder vielmehr eine Fülle von Problemen liegt, dass hier eine noch unentdeckte Goldgrube ist, so verdient der „Preisstifter" vielmehr den Namen des Preisaufgabestellers. Es handelt sich doch nicht bloss darum, dass Munificenz geübt wird, wie sie jeder beliebige Finanzmann auch ausübt, sondern es handelt sich um die Entdeckung eines bis jetzt nicht angebauten Gebietes der Wissenschaft. Die Gelehrten selbst (und nicht zum wenigsten die Philologen) wachen eifersüchtig darüber, dass die Priorität ihrer Ideen oder Funde gewahrt und anerkannt wird, selbst wenn es sich dabei nur um die Auffindung der Quelle eines Kantischen Citates handelt (vgl. Kants sämtliche Schriften, herausg. von der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften, Erste Abteilung, Bd V, 1908, S. 529). Man wird es also nicht unbillig finden, wenn dem Urheber der Idee der Geschichte des Autobiographen sein Recht vindiziert wird.

Demselben Preisausschreiben Walter Simons verdankt eine andere vor Kurzem erschienene Schrift, der man dies äusserlich nicht anmerkt, ihre Entstehung, die ausgezeichnete Schrift des Halleschen Privatdozenten Dr. Kurt Jahn: Goethes Dichtung und Wahrheit (Halle a. S., M. Niemeyer, 1908). Dieses feinsinnige Buch giebt eine vorzügliche psychologische Analyse des grossen dichterischen Selbstbekenntnisses des Mannes, der gesagt hat, alles, was er geschrieben habe, seien nur Bruchstücke eines einzigen, grossen Selbstbekenntnisses. Die Schrift von Jahn ist ein Teil der von ihm eingereichten Preisarbeit, welche den zweiten Preis davongetragen hat. Mit Recht rühmt ihr die Akademie noch, sie „zeige vorzügliche Schulung in der Analyse eines schriftstellerischen Werkes und eine entschiedene Begabung zu eigenen Beobachtungen auf diesem Gebiete. Der Tatbestand wird überall mit feinem Sinn für die Nüancen des geistigen Lebens dargelegt" u. s. w. Weitere Teile aus derselben Preisarbeit desselben Verfassers erscheinen in Kürze: Augustins und Rousseaus Konfessionen — worauf man recht gespannt sein darf.

Diese schönen Resultate der Walter Simon-Preisaufgabe vom Jahre 1900 bis 1905, denen sich die Ergebnisse unserer Walter Simon-Preisaufgabe (über das Problem der Theodicee) vom Jahre 1906 bis 1909 würdig zur Seite stellen, lassen zu allseitiger Genugtuung erkennen, dass derartige Preisaufgaben in der Tat geeignet sind, die Wissenschaft zu befruchten. Es sei dies ausdrücklich bemerkt gegenüber mancherlei Anzweifelungen, wie man sie gelegentlich zu hören bekommt, und wie sie selbst von U. v. Willamowitz-Möllendorff in der Intern. Wochenschrift vom 30. Nov. 1907 bei Gelegenheit einer sehr sympathischen Besprechung des Misch'schen Buches geäussert worden sind, indem er das Buch von Misch als eine ebenso seltene wie wertvolle Ausnahme betrachtet:

„Preisaufgaben, die mehr als Beschaffung und Ordnung von Material verlangen, finden selten Bearbeitung, weil die, welche Höheres zu leisten vermögen, sich ihre Aufgaben selbst stellen." Natürlich: Descartes' analytische Geometrie, Newtons Naturalis Philosophiae Principia, Kants Kritik der reinen Vernunft, Robert Mayers grundlegende Arbeit über die Erhaltung der Kraft, Darwins Origin of Species verdanken ihre Entstehung keinen Preisaufgaben, aber zahlreiche Beispiele aus der Geschichte aller Wissenschaften lehrendeutlich und unzweideutig, welche Rolle einzelne Preisaufgaben in der Entwicklung ganzer Wissenschaften und in der Entfaltung einzelner Geister (so auch Kants und vor allem Rousseaus, dessen Geist bekanntlich überhaupt erst durch eine Preisaufgabe geweckt wurde) direkt und indirekt gespielt haben. Und — um damit auf unser eigenes Feld zurückzukehren — auch die von der Kantgesellschaft gestellten Preisaufgaben haben, wie die Kant-Aristoteles-Preisaufgabe und wie nun besonders die Walter Simon-Preisaufgabe über das Problem der Theodicee gezeigt hat, allerlei wertvolle Haupt- und Nebenresultate gezeitigt, wobei die Früchte oft erst nachträglich ans Licht treten. Bedeutsame Erfolge dürfen wir auch von der Karl Güttler-Preisaufgabe erwarten: „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Hegels und Herbarts Zeiten in Deutschland gemacht hat?" Diese Karl Güttler-Preisaufgabe hat mit der nunmehr abgeschlossenen Walter Simon-Preisaufgabe über das Problem der Theodicee das Gemeinsame, dass auch sie ihre Entstehung ganz der eigenen Initiative des Preisstifters verdankt, der zugleich der Themasteller ist. Beide sind mit ihrem fertigen Thema an die Kantgesellschaft herangetreten, und haben bei ihr die Ausschreibung der Preisaufgabe unter Beifügung der Preissumme beantragt. Wir werden auf diesem Wege gerne fortfahren, und sind gewiss, dass diese Anregung auf guten Boden fallen wird.

Kantgesellschaft.

Neueingetretene Jahresmitglieder für das Jahr 1909.

Königliche und Universitätsbibliothek in Königsberg i. Pr. (Vermittlungsstelle Beyersche Buchhandlung daselbst).
Oberlehrer Dr. Artur Buchenau, Unter-Barmen, Bismarckstrasse 53.
Dr. Giessler, Erfurt, am Augustapark 2.
Professor Dr. E. König, Sondershausen.
Dr. med. Joseph Kremer in Mahrenberg in Steiermark.
Professor Dr. Oswald Külpe an der Universität Würzburg.
Vikar Otto Lempp, Berlin NW. 52, Thomasiusstrasse 15.
Direktor Dr. Alfred Rausch, Rektor der Latina, Halle a. S., Königstr. 94.
Professor Dr. Adolfo Ravá, Universität Camerino (Italien).
Professor Dr. Heinrich Rickert an der Universität Freiburg i. Br., Thurnseestrasse 66.
Dr. Kurt Sternberg, Berlin SO. 36, Bouchéstrasse 79.
Oberlehrer Dr. Alois Uhl, Köln, Volksgartenstrasse 19.
Dr. Richard Wegener, Berlin-Halensee, Georg Wilhelmstrasse 20.

Dr. Hans Driesch, Heidelberg, Uferstrasse 52.
Landgerichtsdirektor Dr. H. Goebel, Charlottenburg, Tegeler Weg 97.
Fräulein Huberta Goesen, Strassburg i. E., Wenkerstrasse 8.
Superintendent a. D. Georg Graul, Nordhausen a. H., Promenadenstr. 6.
Dr. Bernhard Hell, Wickersdorf bei Saalfeld (Saale).
Dr. Schmitz, Direktor des Realgymnasiums in Langenberg (Rheinland).
Charles H. Troll, Whiteboro N.-Y., U. S. A.

Zu Hegels Jugendgeschichte.

Ein Brief von Karl Rosenkranz,
mitgeteilt von Th. Ziegler in Strassburg i. E.

In seinem Leben Hegels, das als Supplement zu dessen Werken 1844 erschienen ist, schreibt Karl Rosenkranz auf S. 29: Die mythischen Überlieferungen über Hegels Studententum in Tübingen, wie sie in einer Mitteilung der Zeitung für die elegante Welt (1839, No. 35—37) enthalten waren, „sind im ganzen nicht unrichtig, wenn wir sie mit dem vergleichen, was authentische Quellen, Hegels Stammbuch, eine Notiz seiner Schwester und eine durch Herrn Diakonus Dr. Binder in Heidenheim mitgeteilte Relation des Pfarrers Fink in Hohenmemmingen, Hegels treuesten Kameraden, über jene Zeit enthalten". Der hier genannte Diakonus Binder, mein Schwiegervater, ist der als Präsident des württembergischen Studienrats gestorbene Freund von D. Fr. Strauss. In seinem Nachlass findet sich ein Brief von Rosenkranz, der die Vorgeschichte zu dieser Stelle enthält. Er lautet so:

Dem Diakonus Herrn Dr. Gustav Binder zu Heidenheim im Königreich Württemberg.

Königsberg d. 13t. December 1840.

Hochgeehrter Herr,

Wäre ich hier nicht im äussersten Winkel Deutschlands so weit von Schwaben entfernt, so würde ich jetzt jede Ferienzeit in ihm herumreisen, wie Strauss meint, als Anekdotensammelnder Papias. Ich arbeite nämlich an einer Biographie Hegels und verweile mit meinen Sinnen genugsam in Stuttgart, Tübingen u. s. f. Die Quellen sind reichlicher und reichhaltiger, als ich dachte, aber es kommen doch so manche aus Papieren allein nicht wohl enträtselbare Dinge vor. Professor Strauss schreibt mir, dass Sie mir von dem alten Pfarrer Fink über die Tübinger Stiftlerzeit Hegels vielleicht manches würden mitteilen können, was Sie diesem homerisch blinden Rhapsoden abgelauscht haben. Ich besitze schon einen Bericht über jene Zeit, welcher in der Zeitung für die elegante Welt vor 2 Jahren stand; allein ein Biograph kann nicht zu viel wissen. Ich ersuche Sie daher ergebenst, mir, falls Sie können und mögen, freundlichst über Hegel, was Sie Charakteristisches erfahren können, mitteilen zu wollen. — Finks Stammbuchblatt ist erhalten. Er lässt darauf für Hegel: la belle Augustine leben! Weiss er noch, wer diese Schöne des jungen Philosophen war? — Auch ein Ball wird erwähnt. — Aus einer Zeichnung, welche einen alten Mann auf Krücken darstellt, mit den Beiworten: Seht doch den alten Mann an! werde ich nicht klug, ob sie auf Hegel gehen soll, da dieser sonst ein flotter Bursche gewesen zu sein scheint, wie denn ein Franzose ihn im Stammbuch daran erinnert, wie sie sich „chez le boulanger vin et budderbrêdsel" gut hätten schmecken lassen etc.

Ferner: weiss der alte Fink noch etwas über die erste Annäherung zwischen Schelling und Hegel, denn dieser war schon Magister, als jener erst hinkam und Hegel muss deshalb anfänglich doch eine Art von Autorität für ihn gewesen sein.

Ferner: Werden von den Stiftlern (ausser den Predigten, deren von Hegel noch 3 übrig sind) auch deutsche Aufsätze ex officio geliefert?

Es müssen damals viel Franzosen, Engländer und selbst Nordamerikaner in Tübingen gewesen sein. Der Enthusiasmus für die Politik war unendlich. — Weiss Fink auch noch etwas über die Lektüre der Hippelschen Lebensläufe in aufsteigender Linie, die zwischen Hegel und Schelling eine grosse Rolle gespielt zu haben scheinen? War sie vielleicht eine auf dem Stift allgemein grassierende? —

Ich suche in meiner Darstellung meine Reflexion soviel es angeht auszuschliessen, um so objektiv als möglich entweder Hegel urkundlich sich selbst darstellen zu lassen oder ihn für bestimmte Perioden in dem Spiegelbilde anderer aufzufangen.

So haben mir Abegg[1]) über die Nürnberger, Gabler über die Jenenser Periode Aufschlüsse geliefert. Daran könnten Sie sich mit dem alten Herrn,

[1]) J. Fr. H. Abegg aus Erlangen 1796—1868, Kriminalist, Professor erst in Königsberg, dann in Breslau.

dem ich meinen herzlichen Gruss im Namen der Hegelschen Manen entbiete, anreihen. Je eher, je lieber, denn ich nahe mich schon dem Abgang Hegels vom Gymnasium. Natürlich unfrankiert per Post an mich hierher zu senden.

Michaelis 1839 hatte ich die schönste Aussicht, nach Heidelberg als Professor zu kommen. Der Sturz von Nebenius machte sie zu Wasser und nun friere ich hier in dem abstrakten Norden, in welchem nur Eis, Dreck, . . . (unleserlich) und Mehlklöse höchst konkret sind.

Mit der innigsten Hochachtung

Ihr

ganz ergebenster

Karl Rosenkranz.

Ich habe Straussens Dogmatik für die Berliner Jahrbücher, die mir den Antrag machten, zur Kritik übernommen. Wenn ich nur nicht an dem Buch so lang studiere, als er daran geschrieben hat!

Auf diesen Brief hin machte sich Binder natürlich sofort auf den Weg zum alten Fink. Über den Besuch berichtet er in seinen (ungedruckten) Lebenserinnerungen Folgendes: „Den alten Fink in Söhnstetten, der mit zwei ledigen Schwestern zurückgezogen lebte, suchte ich auf, weil ich von ihm als einem Jugendfreunde Hegels allerlei über diesen zu erfahren hoffte. Prof. Rosenkranz hatte mich brieflich gefragt, ob ich ihm nicht durch Fink Auskunft verschaffen könnte über eine gewisse Dame (la belle Augustine!), welche auf mehreren Blättern von Hegels Stammbuch als seine Herzenskönigin gepriesen wurde. Pf. Fink wusste sie auch sofort zu nennen; sie hatte später einen aus dem Stift ausgetretenen und zum Jus übergegangenen Kandidaten K. geheiratet, der seinerzeit als Präsident des badischen Hofgerichts in Mannheim gestorben ist. Eine der alten Schwestern Finks erzählte mit Lachen, Hegel, der mit ihrem Bruder manchmal in ihr elterliches Haus zu Königsbronn in die Vakanz kam, sei sehr küsselustig gewesen. Briefe von Hegel, welche Pf. Fink unter seinen Papieren zu suchen und mir zu schicken versprach, habe ich nicht erhalten."

Was Binder von Fink auf die von Rosenkranz gestellten Fragen alles ermittelt hat, das ist am besten aus dem Buche von Rosenkranz selbst in dem Abschnitt über Hegels „Studentenleben" zu ersehen. Fast keine seiner Fragen ist unbeantwortet geblieben; vgl. dort S. 29–35.

In jener zuerst zitierten Stelle aus dem Rosenkranzschen Leben Hegels aber hat sich ein kleines Versehen eingeschlichen, das vielleicht auf Strauss zurückgeht. Fink war nicht Pfarrer in Hohenmemmingen, wie Rosenkranz a. a. O. S. 29 schreibt, sondern, wie Binder richtig angiebt, in Söhnstetten, das ebenfalls zum Oberamt Heidenheim gehört, wo Binder Diakonus war.

Im übrigen verdanke ich mein bischen Wissen über Fink Herrn Stadtpfarrer Wüterich in Stuttgart, dem ich den Dank dafür auch an dieser Stelle ausspreche. Darnach war M. Johann Christoph Friedrich Fink geboren in Königsbronn am 16 Mai 1770, also im selben Jahr wie Hegel. Im Stift zu Tübingen gehörte er zu dessen „Promotion" (Jahrgang) und war nach dem Magisterverzeichnis von 1790 unter 26 der sechste in der Lokation, während Hegel der vierte war. Seine lange Amtszeit — 37 Jahre und 4 Monate — hat er durchweg an einem und demselben Ort, eben in Söhnstetten bei Heidenheim verbracht, wo er am 11. Juni 1844 an einem Herzschlag gestorben ist. Er war Junggeselle geblieben. Es ist nicht viel, was wir von ihm wissen; aber als „Herzenskamerad" von Hegel, wie ihn Rosenkranz nennt, und als Hauptquelle für unsere Kenntnis von dessen Studentenzeit gilt von ihm mutatis mutandis das Wort, das auf Friederike Brions Denkmal in Meissenheim steht:

Ein Strahl der Dichtersonne fiel auf sie
So reich, dass er Unsterblichkeit ihr lieh.

Erklärung des Begriffs der „philosophiegeschichtlichen Methode“ in dem Buche: „Die Geschichte der Philosophie und das Problem ihrer Begreiflichkeit“.

Osterwieck a. H. und Leipzig 1908.

Der Sinn eines Systems erklärt sich erst aus der Kenntnis der Motive und der Kräfte, worin es gleichsam der „Anlage nach“ enthalten ist. Wenn nun die Motive teilweise unbewusst wirksam und in der Entelechie des Systems nicht wörtlich oder unmittelbar begreiflich sind, so kommt die Einsicht in die Tiefe der ursprünglichen Entwicklungstendenz dem schärferen Verständnis des Ganzen gleich. Ein solches Eindringen setzt freilich den Begriff der geschichtlichen Berechtigung der Anlage und des Antriebs voraus. Man gelangt demnach zum Motiv nach dem Durchdringen des Systems und von diesem Motiv aus über das System hinaus.

Um einer solchen Aufgabe zu genügen, kann es bei einer philologischen Interpretation nicht sein Bewenden haben: es bedarf eines ganzen Menschen, der sich mit voller Seele in den zu verstehenden hineinversetzt. So spielen denn hier respectu totius problematis auch solche psychische Funktionen hinein, die im Besonderen aus der bewusst wissenschaftlichen Interpretation nominell ausgeschaltet werden.

Jedes grosse System bringt uns in seiner geschichtlichen Bestimmtheit dem Bewusstsein der Grenzen und der Mittel des Erkennens um gewisse Schritte näher. Man kann diese Seite der Entwicklung vorwiegend oder abstrakt ins Auge fassen und sich durch die unmittelbare Selbsterkenntnis an der betreffenden Erkenntnisbestimmtheit einen Zugang zu einem System und seiner Geschichte verschaffen. — Der Begriff des Zusammenhanges dieser Bestimmtheiten würde, wenn er im Sinne von einem intellectus absolute infinitus gedacht werden könnte, die Besonderung der bewusst gewordenen reinen Begriffsentwicklung enthalten. Die Heranziehung des Hilfsbegriffs eines intellectus absolute infinitus löst aber die Selbsterkenntnis aus, dass der subjektive und in seiner bewussten Subjektivität auch wahre Begriff des Bestimmtheitszusammenhanges in der Richtungsbestimmtheit seiner Primäranlage enthalten ist. Die Einsicht in die Primäranlage deckt sich indessen keineswegs mit der primitiven Auffassung des Begriffs, sondern sie lässt der Mannigfaltigkeit der Momente des Begriffs Gerechtigkeit widerfahren und überlässt dem begreifenden Subjekt den seinem Lebensvorgange entsprechenden Spielraum. Es handelt sich also hier nicht darum, eine Reihe von Einzelheiten aufzuzählen, sondern die psychische Situation für eine Gedankenrichtung vorzubereiten und für diese (im begrifflichen Sinne) die Bestimmtheit zu erklären.

Unter diesem Gesichtspunkte erscheinen Zahlen, Namen, Üblichkeit der Behandlungsausdehnung u. s. w. als nebensächlich. Dergleichen ist das Zufällige, das Unerschöpfliche, das von jeweiligen Umständen des Subjekts und seiner Zeit Abhängige und demgemäss Herauszuhebende. Jede Epoche hat ja in gewisser Hinsicht ihre eigene Auffassung und Betonung der „Tatsachen“ der Geschichte. Das ist es aber gerade, was selbst wieder durch die Besonderung der Primäranlage des Begriffs begriffen wird, und um unter anderm dies möglichst krass zu erläutern, ist die Brockdorffsche Philosophiegeschichte geschrieben worden. Die Tatsachen dienen hier nur als Auffassungshilfen.

Zur Erfassung einer psychischen Situation bedarf es des ganzen Menschen und zur Erkenntnis obiger Begriffe eines ganzen Mannes. Es genügt nicht, diese Fragen damit abzutun, dass man seinerseits ein paar Bemerkungen leicht hinwirft, sondern man muss sie ernstlich studieren.

Dass in der Brockdorffschen Philosophiegeschichte Namen und Chronologie nicht in der Weise wie in einem Lehrbuche figurieren können, ist klar. Wenn man trotzdem das für die dortigen Zwecke Untergeordnete beurteilen und berichtigen will, so ist es empfehlenswert, das Buch zu lesen, um wenigstens den Anschein von Objektivität zu retten.

Wer aber beispielsweise die Wendungen über Leibniz überhaupt nicht vorgefunden haben will, legt schon mit einer solchen Äusserung das Geständnis des Nichtgelesenhabens ab. Man hätte indessen bei der Brockdorffschen Stellungnahme zu Leibniz Gelegenheit zu eigenen begrifflichen Bemerkungen gefunden. In der Leibnizschen Philosophie vereinigen sich nämlich die metaphysischen und die exakten Tendenzen: die Monade repräsentiert ihrer philosophischen Bedeutung nach diese Vereinigung, den Willen zur Versöhnung mittelalterlichen und neuzeitlichen Denkens (siehe S. 73 des Brockdorffschen Buches), sie ist in der Kontinuität des Gedankens „der Anlage nach" zu gewissen Leistungen bestimmt. Gerade hieran hätte ein geistreicher Beurteiler anknüpfen können, um nun auf die philosophiegeschichtliche Bedeutung des Begriffs der „Anlage" einzugehen. Dazu muss man allerdings auch die Arbeit im übrigen „begreifen" und man sollte zunächst einmal darüber nachsinnen, was es eigentlich mit dem „Ansatz zum Begriff" auf sich hat.

Brockdorff.

Erklärung.

Wer eine ablehnende Kritik seines Buches als eine persönliche Beschimpfung auffasst, wie es Herr von Brockdorff in dem an die Mitglieder der Kant-Gesellschaft im Mai versandten Zettel tut, mit dem ist eine Auseinandersetzung eigentlich unmöglich. Einigen Andeutungen obiger Ausführungen gegenüber, die ich auf meine Kritik (Kantstudien XIV, S. 117 f.) beziehen muss, beschränke ich mich daher auf folgende Bemerkungen. Ob es sehr geschmackvoll war, gegen einen Kritiker, dem er bereits in den gröbsten Ausdrücken geantwortet hat, erneut den Vorwurf leichtsinniger Pflichtvergessenheit zu erheben, ohne auch nur seinen Namen zu nennen, lasse ich dahingestellt. Gegenüber dieser durch nichts begründeten Verdächtigung erkläre ich, dass ich sein Buch von Anfang bis zu Ende zusammenhängend gelesen habe. Meine Bemerkung, Leibniz und Fichte fehlten vollkommen, bezog sich selbstverständlich auf ihre Philosophie und nicht auf ihre Namen; und die paar Zeilen, die Leibniz — unter der Überschrift: „Das mittelalterliche Denken"! — gewidmet sind, kann ich wirklich nicht für eine Behandlung seiner Philosophie anerkennen. Auf meinen Hauptvorwurf, die konfuse Art seiner Darstellung, geht Herr von Brockdorff beide Male überhaupt nicht ein. Dafür giebt er, wie mir scheint, in seinen Entgegnungen einen unfreiwilligen Beleg für die Berechtigung dieses Vorwurfs. Die Lektüre seines Buches war ein Leidensweg durch das Gestrüpp unfertiger Gedanken und über den schlüpfrigen Boden einer ungeregelten Darstellung.

Strassburg i. E. M. Wundt.

Ergänzungshefte der „Kantstudien".

Herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch.
(Verlag von Reuther & Reichard in Berlin W. 9.)
Für Abonnenten der „Kantstudien" zu ermässigtem Preis.
Für Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft" in dem betr. Jahr gratis.

Zum Band XI (1906).

1. ***Guttmann, J.,*** *Dr. phil.* **Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung.** IV u. 104 S. Mk. 2.80. (Mk. 2.10.)
2. ***Oesterreich, K.,*** *Dr. phil.* **Kant und die Metaphysik.** VI u. 130 S. Mk. 3.20. (Mk. 2.40.)
3. ***Döring, O.,*** *Dr. jur. et phil.* **Feuerbachs Straftheorie** und ihr Verhältnis zur Kantischen Philosophie. IV u. 48 S. Mk. 1.20. (Mk. 0.90.)

Zum Band XII (1907).

4. ***Kertz, G.,*** *Dr. phil.* **Die Religionsphilosophie Joh. Heinr. Tieftrunks.** Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Schule. Mit einem Bildnis Tieftrunks. VIII u. 81 S. Mk. 2.40. (Mk. 1.80.)
5. ***Fischer, H. E.,*** *Dr. phil.* **Kants Stil in der Kritik der reinen Vernunft** nebst Ausführungen über ein neues Stilgesetz auf historisch-kritischer und sprachpsychologischer Grundlage. VIII u. 136 S. Mk. 4.—. (Mk. 3.—.)
6. ***Aicher, Sev.,*** *Dr. phil.* **Kants Begriff der Erkenntnis, verglichen mit dem des Aristoteles.** Gekrönte Preisschrift. XII u. 137 S. Mk. 4.50. (Mk. 3.60.)
7. ***Dreyer, H.,*** *Dr. phil.* **Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel.** IV u. 106 S. Mk. 3.20. (Mk. 2.40.)

Zum Band XIII (1908).

8. ***O'Sullivan, John M.,*** *Dr. phil.* **Vergleich der Methoden Kants und Hegels** auf Grund ihrer Behandlung der Kategorie der Quantität. VI u. 129 S. Mk. 4.50. (Mk. 3.60.)
9. ***Rademaker, Franz,*** *Dr. phil.* **Kants Lehre vom inneren Sinn** in der Kritik der reinen Vernunft. 45 S. Mk. 1.75. (Mk. 1.40.)
10. ***Amrhein, Hans,*** *Dr. phil.* **Kants Lehre vom „Bewusstsein überhaupt"** und ihre Weiterbildung bis auf die Gegenwart. VIII u. 210 S. Mk. 6,80. (Mk. 5.—.)
11. ***Müller-Braunschweig, Karl.*** **Die Methode einer reinen Ethik,** insbesondere der Kantischen, dargestellt an einer Analyse des Begriffes eines „praktischen Gesetzes". VI u. 73 S. Mk. 2.80. (Mk. 2.10.)

(Fortsetzung umstehend.)

Ergänzungshefte der „Kantstudien".

Herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch.
(Verlag von Reuther & Reichard in Berlin W. 9.)
Für Abonnenten der „Kantstudien" zu ermässigtem Preis.
Für Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft" in dem betr. Jahr **gratis.**

Zum Band XIV (1909).

12. ***Bache, Kurt,*** *Dr. phil.* **Kants Prinzip der Autonomie** im Verhältnis zur Idee des Reiches der Zwecke. VI u. 43 S. Mk. 1.75. (Mk. 1.40.)
13. ***Kremer, Josef,*** *Dr.* **Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller.** Gekrönte Preisschrift der Walter Simon-Preisaufgabe.

Zur Publikation in den „Ergänzungsheften" sind ferner folgende Arbeiten in Aussicht genommen:

Ernst, W., *Dr. phil.* **Der Zweckbegriff bei Kant** und sein Verhältnis zu den Kategorien.

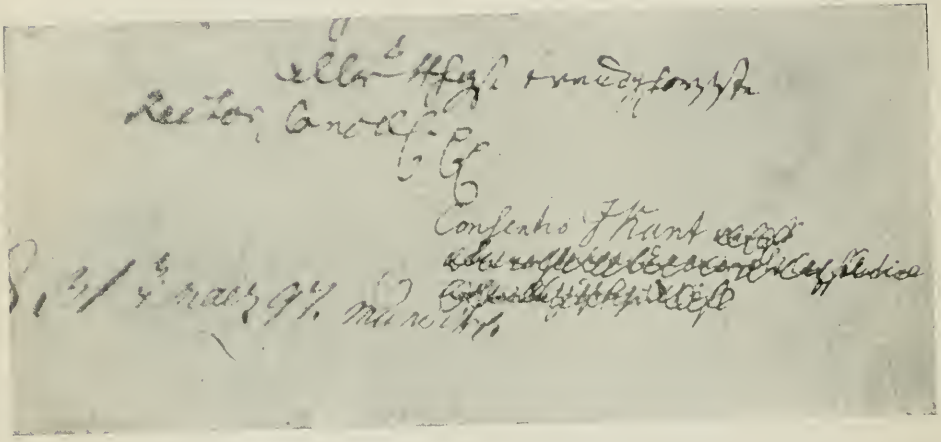
Jörges, R., *Dr. phil.* **Kants Lehre vom Rechtszwang.** Eine vergleichende Studie mit besonderer Rücksicht auf Rudolf Stammler.

Hessen, S., *Dr. phil.* **Über individuelle Kausalität.**

Schmitt, Karl, *Dr. phil.* **Kants Einfluss auf die englische Ethik.**

Ausserdem voraussichtlich eine Abhandlung über Nic. Tetens, den Vorläufer Kants.

Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co., Halle.



†

Max Heinze

geb. zu Priessnitz (S.-M.) 13. Dezember 1835
gest. zu Leipzig 17. September 1909.

Der schwere Verlust, den die Philosophie durch den Tod Max Heinzes erleidet, hat die Kantforschung, die „Kantstudien“ und die Kantgesellschaft ganz besonders hart getroffen.

Im Rahmen des gesamten Lebenswerkes des vielseitigen Mannes, der in allen seinen Arbeitsgebieten fruchtbare Anregungen ausgestreut hat, spielen seine Verdienste um die Kantwissenschaft eine bedeutsame Rolle. Spät erst hat sich Heinze der Kantforschung zugewendet, aber, was er dann bot, war musterhaft durch die stenge Methode der Arbeit. Diese strenge Methodik verdankte er seiner Schulung durch die Philologie, der er sich, nach anfänglicher Beschäftigung mit der Theologie in Leipzig, Tübingen, Erlangen, Halle, in Berlin zuwandte, und deren Studium er, unter dem bestimmenden Einflusse Trendelenburgs, mit dem der Philosophie verband, die ihm von Anfang an im Sinne Kants „die Königin aller Wissenschaften“ war. Die Erstlingsfrucht dieser seiner Studienrichtung war seine Dissertation: Stoicorum de affectibus doctrina (1860), eine Schrift, in der zugleich die Wurzeln seiner Charakterbildung liegen: denn er verband in seinem Wesen die edelsten Motive eines geläuterten Stoizismus (den er besonders in den vier letzten Leidensjahren glänzend bewährte) mit den

berechtigten Elementen des griechischen Eudämonismus, dem er im Jahre 1883 eine eigene Arbeit gewidmet hat. Nach jener Erstlingsschrift führte ihn sein Lebensweg nach Pforta, wo er der Lehrer von Friedrich Nietzsche wurde, dessen Genie er früh erkannte und dem er ein treuer und verständnisvoller Freund blieb bis über den Tod hinaus — stand er doch bis zuletzt an der Spitze des Verwaltungsausschusses des Nietzsche-Archivs. Von Pforta aus kam er nach Oldenburg als Prinzenerzieher: sein Amt liess ihm soviel Musse, um sein schönes Werk „Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie“ (1872) zu schreiben, das ihm den Zugang zur akademischen Laufbahn öffnete. Über Basel und Königsberg kam er 1875 nach Leipzig, wo er sich drei Jahre vorher habilitiert hatte. In Leipzig entfaltete er eine weitausgedehnte, tiefgehende Wirksamkeit als Gelehrter, als Dozent, sowie als Verwaltungsmann seiner Hochschule. Zahllose Schüler haben zu seinen Füssen gesessen, haben seinen anregenden, eindringenden, instruktiven Vorträgen gelauscht, haben im Philosophischen Seminar sein didaktisches Talent erfahren. In weitesten Kreisen wurde Heinze bekannt durch seine Herausgabe des Überwegschen Grundrisses der Geschichte der Philosophie, aus dem er durch seine geschickte Verarbeitung ein unentbehrliches Handbuch der Philosophie geschaffen hat, das in alle Kultursprachen übersetzt wurde, und das jetzt daher auch mit Fug den Namen Überweg-Heinze tragen sollte. In diesem Übersichtswerk ist der Abschnitt über Kant eine für uns besonders wertvolle Glanzleistung.

Dem speziellen Kantstudium hat Heinze seine unschätzbare Arbeitskraft erst später (erst 1894) gewidmet, nachdem er dazwischen hinein — 1880 — durch das Programm „Ernst Platner als Gegner Kants“ diesen bis dahin ganz vergessenen, verdienten Zeitgenossen Kants behandelt hatte. Im Jahre 1894 erschienen nun

die „Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern“ (Leipzig, S. Hirzel). Mit diesem Werk griff Heinze in eine schon von anderen Kantforschern behandelte, aber nicht erledigte Frage entscheidend ein. Er spürte die verloren geglaubten Manuskripte auf, nach denen der frühere Leipziger Professor Pölitz 1821 „Kants Vorlesungen über Metaphysik“ herausgegeben hatte, und behandelte nun die ganze Frage mit einer bis dahin auf diesen Gegenstand noch niemals angewendeten philologischen Akribie und mit einem richtigen historischen Blick, so, dass dieses Werk für die Kantforschung grundlegend geworden ist. Ich wiederhole Worte, die ich dem Werke damals im Arch. f. Gesch. d. Philos. Bd. VIII, S. 421 gewidmet habe: „Die gründlichste Behandlung aller dieser Fragen treffen wir in Heinzes Buch. Dasselbe ist ein ausserordentlich wertvoller Beitrag zur Kenntnis der Kantischen Philosophie, welcher sachlich sehr viel Neues bringt und ein bisher dunkles Gebiet in der fruchtbarsten Weise aufhellt; methodisch ist dasselbe eine Musterleistung des eisernsten Fleisses, der peinlichsten Genauigkeit, des glücklichsten Scharfsinns und der durchsichtigsten Darstellung.“ Kein Wunder, dass die damals von Dilthey ins Leben gerufene Kommission der Berliner Akademie der Wissenschaften zur Herausgabe des ganzen Kantischen Schrifttums sich beeilte, eine so hervorragend bewährte Kraft für diese Edition zu gewinnen: es wurde ihm die Leitung derjenigen Abteilung übertragen, welche die in Nachschriften erhaltenen Vorlesungen Kants enthalten soll. Er hat dieser Aufgabe viel Zeit und Kraft gewidmet.

Als Anfang 1896 die „Kantstudien“ begründet wurden, hat Heinze das junge Unternehmen durch Rat und Tat gefördert, und war daher mit besonderem Recht von Anfang an unter den „Mitwirkenden“ auf

dem Titelblatt genannt. Und als im Jahre 1904 die „Kantgesellschaft“ ins Leben trat, hat er auch sie mit warmem Interesse unterstützt und sich ihr als Dauermitglied als Einer der Ersten angeschlossen.

Diese Vorliebe Heinzes für Kant entsprang einem tieferen Bedürfniss; in ihm selbst lebte jener Kantische Kritizismus, der jeden Dogmatismus bis in seine letzten Schlupfwinkel verfolgt, jenes besonnene Masshalten, das die richtige Mitte zwischen Extremen findet, jene Achtung vor der Pflicht und jene edle Humanität, die den Weisen von Königsberg, dessen Lehrstuhl Heinze auf kurze Zeit einnehmen durfte, mit den Weisen des Altertums verbindet, mit denen er sich so gerne beschäftigte. Dieser Seelenadel strahlte auf alle über, die ihm im Leben begegnen durften.

So scheiden wir mit dem Gefühl warmen, unauslöschlichen Dankes von dem edlen Manne, dem treuen Freund und Berater, dem gewissenhaften Forscher, dem geistvollen, anregenden Lehrer, und rufen ihm die gerade für sein tiefstes Wesen so bezeichnenden alten, schönen Worte nach, die er sich schon in jungen Jahren während einer schweren Krankheit in Rom von seiner ihm geistesverwandten Gattin zur Grabschrift gewünscht hat:

Have Pia Anima.

H. Vaihinger.

Die deutsche Philosophie im Jahre 1908.

Von Privatdozent Dr. Oscar Ewald.

Zur Charakteristik der philosophischen Literatur des vergangenen Jahres in Deutschland möchte ich zunächst bemerken, dass sie im Allgemeinen die Richtungslinien verfolgt, die ihr durch den früheren Stand der Probleme vorgezeichnet waren. Und so bietet die deutsche Philosophie in den letzten Jahren das Bild einer kontinuierlichen und eindeutigen Entwicklung. Ich kann meine Analyse der geistigen Situation und die Versuche, Perspektiven für die zukünftige Gestaltung zu entwerfen, die ich in meinen beiden früheren Jahresberichten unternahm, im Ganzen bestätigt finden. Wenn ich dort die Auffassung vertrat, dass der Entwicklungsgang der neuesten deutschen Philosophie eine Reproduktion der idealistischen Weltanschauung darstelle, und den Parallelismus im Einzelnen nachwies, so kann ich diese Beziehung auch jetzt aufrecht erhalten und an ihr die zeitgenössische Produktion orientieren. Wenn ich ferner im vorigen Jahresbericht hervorhob, dass sich nach und nach eine Klärung vollzieht, dass der phantastische und mystische Zug schwindet, dass die Fesseln der Tradition sich lockern, so vollzieht sich diese Wendung zur Selbständigkeit neuerdings mit grösserer Intensität. Man darf an diese Wandlung die Hoffnung knüpfen, es werde die deutsche Philosophie, nachdem sie sich durch die innige Berührung mit der grossen Vergangenheit gekräftigt und bereichert, nunmehr durch keine fremden Attraktionen gestört, wiederum ihre eigenen Bahnen wandeln.

Diese Entwicklung wird vielleicht durch den internationalen Charakter der modernen Forschung gefördert, durch den gegenseitigen Austausch der geistigen Energien, der am sichersten jeder Isolierung und Einseitigkeit vorbeugt. Seinen Ausdruck findet derselbe nicht allein in dem gesteigerten Verkehr, den die philosophischen Revuen anbahnten, sondern auch in den Kongressen,

die durch die Unmittelbarkeit persönlicher Diskussion und Mitteilung die geistige Gemeinschaft in noch weit stärkerem Masse fördern.

Dies bezeugte der dritte internationale Kongress für Philosophie, der im vergangenen Herbste vom 31. August bis zum 5. September 1908 auf deutschem Boden in Heidelberg unter dem Präsidium Windelbands tagte. In seiner Begrüssungsrede betonte Windelband mit Recht, dass eben der ungeheure äussere Aufschwung aller zivilisatorischen Kräfte, die riesige Entfaltung der technischen Energien, als notwendige Ergänzung die Vertiefung in die letzten inneren Ziele und Gründe des Seins fordere, wenn nicht der ganze Aufwand den Charakter einer blinden Sinnlosigkeit, eines schwankenden Ohngefährs tragen soll. Die Mitarbeit des Philosophen beschränke sich auf die Formung und Ausgleichung der Gedanken, in denen jene Kulturideale ihren Ausdruck finden, in ihrem Zusammenschlusse zu einem einheitliche Weltbilde, zu einer einheitlichen Lebensansicht. Daher rühre der erkenntnistheoretische Grundzug der modernen Philosophie, der indessen den Zusammenhang der Erkenntnis und der Realität keineswegs löst. „Man denkt nicht über das Verhältnis des Bewusstseins zum Sein, ohne über das Sein selber zu denken: und in diesem Sinne giebt es keine Erkenntnistheorie, die nicht eine Metaphysik bedeutete. Deshalb ist die Untersuchung dieser Beziehungen in der Form einer Revision des Wahrheitsbegriffes überall auf der Tagesordnung der heutigen Philosophie und wir begrüssen es mit Dank, dass wir mehr als eine Gelegenheit haben sollen, darüber unsere Gedanken auszutauschen.“ Sodann wies Windelband darauf hin, dass gerade für den Philosophen die Möglichkeit persönlicher Wechselwirkung von hohem Werte sei, da jede Weltanschauung neben ihrer sachlichen Bedingtheit auch den Ausdruck einer Individualität bietet. „Wir wollen keine Synode und kein Konzil sein, das irgendwelche Lehren dogmatisch festlegt. Wir treten zusammen, um mit einander die Motive zu wägen, wir wollen im persönlichen Austausch es lernen, allen gerecht zu werden, wir erwarten, dass sie gerade im Gegensatz gegen einander sich stärken und schleifen werden, und dass in diesem Wechselspiel der Persönlichkeiten ein jeder einen Schritt vorwärts gewinne auf dem Wege, dessen Ziel im Unendlichen liegt.“ An der Rede Windelbands ist vor allem der Hinweis auf die organische Verbindung von Erkenntnistheorie und Metaphysik

von prinzipieller Bedeutung. Er hat die Situation der gegenwärtigen Forschung richtig erfasst und es entsprach ihm auch der äussere Gang des Kongresses. Abermals ist dadurch bestätigt worden, dass das metaphysische Interesse durch das erkenntnistheoretische nicht verdrängt, sondern gekräftigt wurde.[1]) Windelband hat diesem Gedanken auch in seinem gehaltvollen Vortrag „Über den Begriff des Gesetzes" Ausdruck gegeben. Die Befreiung des Gesetzesbegriffes vom Anthropomorphismus und seine transscendentale Begründung bei Kant darf dem Subjektivismus nicht Vorschub leisten. Es wäre undenkbar, dass wir mit diesem Begriff Ordnung in unsere Wahrnehmung bringen und sie zur Erfahrung erheben, wäre nicht schliesslich die Ordnung im Wesen der Dinge selber enthalten. Windelbands Interpretation des Gesetzesbegriffs nimmt hier eine unverkennbare Wendung zum Realismus. Im Anschluss daran giebt er eine gedrängte Kritik des Erscheinungsbegriffes. Während man denselben bisher qualitativ verstanden hat und dementsprechend zwischen Erscheinung und Ding an sich eine prinzipielle Scheidung vornahm, geht die Entwicklung der modernen Erkenntnislehre darauf aus, dies Verhältnis zu einem quantitativen umzudeuten: Die erscheinende Welt wird als eine Auswahl der an sich seienden Welt betrachtet. Wie jede Wahrnehmung eine Auslese aus den Möglichkeiten der Empfindung, wie jeder Begriff eine Auslese aus den Möglichkeiten der Wahrnehmung bietet, so ist auch jede Theorie unter einem bestimmten Erkenntniszwecke eine Auslese des Gegebenen. Diesen interessanten Gedankengang, der in bestimmtem Sinn eine Synthese Kants und Fechners bedeutet, wird Windelband wohl in seiner angekündigten Monographie über den Begriff des Gesetzes allseitig zum Abschluss bringen. Im übrigen nähert sich auch Windelbands Theorie der Wahrheit hier jenem Gesichtspunkte, den ich im vergangenen Jahresberichte als charakteristisch für die gegenwärtige Richtung des Denkens hervorhob und dem wir auch andere Philosophen, wie vor allem Simmel, zustreben sehen. Der absolute Gegensatz von Erkennen und Sein wird zugunsten einer Auffassung preisgegeben, die in der Erkenntnis bloss eine Seite der Welt erblickt, neben Religion, Moral und Kunst: all das sind Deutungsmöglichkeiten einer an

[1]) Dies habe ich schon in meinem vorigen Jahresbericht hervorgehoben.

sich unerschöpflich reichen, vieldeutigen Wirklichkeit. Unzweifelhaft berührt diese Auffassung sich auch mit der Position Nietzsches, die von der herkömmlichen Skepsis darin abweicht, dass sie nicht die Möglichkeit eines Erkennens überhaupt, sondern die eines eindeutigen Erkennens in Abrede stellt.

Wie bedeutsam das Wahrheitsproblem in seiner Mittelstellung zwischen Erkenntnistheorie und Metaphysik ist, bewährte sich auch darin, dass seine Diskussion im Mittelpunkt des Kongresses stand. Den unmittelbaren Anstoss hierzu gab der Vortrag, den Professor Josiah Royce in der ersten allgemeinen Sitzung über den Pragmatismus hielt: „The problem of truth in the light of recent research". Der berühmte Gelehrte charakterisierte in einigen Strichen die drei Wahrheitsbegriffe, den instrumentalistischen, den individualistischen und den absoluten Wahrheitsbegriff. Der erstere betrachtet die Wahrheit als ein Ergebnis biologischer Anpassungstendenzen, der zweite als einen Ausfluss individueller Willkür, der dritte als einen ewigen, überpersönlichen, im Wesen des logischen Geistes begründeten Zusammenhang, für den die Grundsätze der Logik und der Mathematik bürgen. Royce suchte nunmehr eine Synthese dieser drei Gesichtspunkte zu vollziehen, indem er die absolute Wahrheit zwar anerkennt, sie aber nicht intellektualistisch, sondern voluntaristisch deutet, als Form und Wesen des Willens. Dermassen will er den Transscendentalismus zum Pragmatismus umbilden, die Erkenntnistheorie mit der Willenspraxis aussöhnen. Es leuchtet ein, dass dieser Gedankengang sich innig mit dem Neufichteanismus berührt, der gegenwärtig in Deutschland seinen Einfluss übt. Beiden ist gemeinsam, dass sie die Ansprüche der reinen Logik, absolute und ewige Werte zu produzieren, anerkennen, die in sich selber autonome und souveräne Totalität des Logischen aber wieder als Äusserung eines überindividuellen Willens fassen, dass sie mithin das Logische selber als Ausdruck und Symbol einer metaphysischen Wesenheit betrachten. In dieser Gestalt hätte der Pragmatismus demnach kaum den Widerspruch der reinen Logiker herausfordern können. Dadurch aber, dass andere seiner Anwälte in seiner Formulierung auf den instrumentalistischen und biologischen Wahrheitsbegriff zurückgingen, wurde die Opposition der aprioristischen Richtung entfesselt und es vereinigten sich sämtliche Gruppen des Neukantianismus und Neufichteanismus zur Bekämpfung dieser Position, die die Grundsätze des Erkennens in subjektive Relativitäten aufzulösen droht. Die

Diskussionen hierüber bildeten wohl den inneren Höhepunkt des Kongresses und entschieden zugunsten der aprioristischen Richtung, die auch Royce vertreten hatte.

Man kann dies Ergebnis als einen Sieg der deutschen Philosophie bezeichnen; denn diese hat in ihrer Tiefe stets die Idee des Apriorismus bewahrt, dem Eindringen all jener pragmatistischen, empiristischen und psychologistischen Theorien gegenüber, die namentlich in England durch den Darwinismus und Evolutionismus zur Vorherrschaft kamen. Freilich hat es auch in Deutschland nicht an derartigen Unterströmungen gemangelt, die zeitweise sogar an die Oberfläche drangen. Avenarius' und Machs Philosophie der reinen Erfahrung war wohl ein energischer Versuch, die Erkenntnislehre als ein Stück Biologie zu behandeln. Denn als geheimste Triebfeder der logischen Funktionen erschien hier das Motiv der Selbsterhaltung gesetzt und in seinem Dienste das Prinzip der Ökonomie, das Prinzip des kleinsten Kraftmasses. Auch der Empiriokritizismus war eine Form — und vielleicht die bedeutsamste — der pragmatistischen Lehre. Aber all diese mehr oder weniger geistreichen Versuche blieben unterwegs. Zu stark war in Deutschland die Macht des Rationalismus, als dass sie das Feld hätten behaupten können. Die Opposition gegen den Psychologismus, die mit wachsender Intensität einsetzte, brach ihren Einfluss. Immer deutlicher trat zutage, dass der Pragmatismus, der schliesslich darin gipfelt, dass er die logischen Gesetze aus den Gesetzen des psychischen Seins deduziert, dass er den Geist als einen Teil der Natur behandelt, sich in einem Zirkel bewegt. Denn auch die Naturgesetze sind nichts schlechthin Gegebenes, sondern etwas, das der logische Geist in die unvollkommenen Daten der Erfahrung hineinträgt, so dass mit der Sanktion und Souveränität des Logischen auch ihre Bedeutung in Frage gestellt erscheint.

Auch sonst bot der Kongress, der sich in sieben Sektionen gliederte: 1. Geschichte der Philosophie, 2. Allgemeine Philosophie, Metaphysik und Naturphilosophie, 3. Psychologie, 4. Logik und Erkenntnistheorie, 5. Ethik und Soziologie, 6. Ästhetik, 7. Religionsphilosophie, reiche Anregungen. Eine geistvolle, gehaltreiche dialektische Entwicklung der Ästhetik gab Benedetto Croces Vortrag „L' intuizione pura e il carattere lirico dell' arte" in der zweiten allgemeinen Sitzung. Auch in der Behandlung dieses Problems bediente sich der italienische Denker der Methode, die er in seinem

vortrefflichen Buche über Hegel darlegte. Die Definition der Ästhetik schreitet über These und Antithese zur Synthese: sie soll die einseitigen Standpunkte als ihre Momente enthalten.

In der dritten allgemeinen Sitzung zeichnete Boutroux in gedrängter Zusammenfassung die wesentlichen Richtungslinien der französischen Philosophie seit 1867. Damals erlosch die eklektische Philosophie und an ihre Stelle traten zwei neue Richtungen, die metaphysische und die experimentelle. Der charakteristische Grundzug der neuesten Philosophie ist einerseits eine Trennung der philosophischen Disziplinen, der Logik, der Psychologie, der Soziologie von der Metaphysik, andrerseits die metaphysische Vertiefung dieser Disziplinen selber. Dem Andenken David Friedrich Straussens war ein interessanter und gründlicher Vortrag von Heinrich Maier gewidmet, der namentlich sein Verhältnis zum Materialismus berücksichtigte. Auch die kürzeren Referate in den Sektionen förderten schätzenswertes Material zutage.

Es verdient noch besondere Erwähnung, dass Professor Deussen, der berühmte Indologe, in der zweiten allgemeinen Sitzung seine eben vollendete Geschichte der indischen Philosophie nebst Anhang über China und Japan dem Kongress überreichte, indem er in einigen ausdrucksvollen Worten auf die Bedeutung hinwies, die die Geschichte der Philosophie im Allgemeinen und die der brahmanischen und buddhistischen Lehre im Besonderen besitzt. Man hat die Geschichte der Philosophie mit Recht als den Generalbass der Weltgeschichte bezeichnet. Während die griechische Philosophie aber bereits eine erschöpfende Darstellung gefunden, ist eine solche, wie Deussen hervorhob, für die indische bisher noch nicht erschienen. Der ausgezeichnete Gelehrte gab hierauf eine kurze Übersicht seiner Schrift, die den grossen ersten Band der „Allgemeinen Geschichte der Philosophie“ abschliesst. Dieser gliedert sich in drei Teile. Der erste Teil enthält die Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's, der zweite Teil die Philosophie der Upanishad's, der dritte nunmehr veröffentlichte Teil die nachvedische Philosophie der Inder, die epische Philosophie, den Buddhismus, und die verschiedenen Systembildungen, unter denen der Vedânta des Çañkara die wichtigste ist. Besonderes Interesse weckt hier die Behandlung des Buddhismus, in dessen Wertung Deussen die richtige Mitte einzuhalten bestrebt ist, umso höheres Interesse, als buddhistische Einflüsse die moderne Weltanschauung stark durchsetzen und daher die Würdigung des Originals eine

entschiedene Rückwirkung üben muss. Deussen ist überall bemüht, in den ursprünglichen Geist der Systeme einzudringen und ihn von den mannigfaltigen Trübungen und Veränderungen durch die späteren Kommentare zu reinigen. Seine Darstellung will eine solche sein, die wohl der Ergänzung, nicht aber der Berichtigung zugänglich ist. Sicherlich ist dies Unternehmen, das uns wohl zum ersten Male die indische Gedankenwelt in ihrer Fülle und Tiefbohrung erschliesst, von hoher Bedeutung. Die Geschichte der Philosophie, die bisher nicht hinter Thales zurückzugehen pflegte, erfährt dadurch eine ausserordentliche Erweiterung, die auch auf manche Probleme, zumal solche der Metaphysik, klärend wirken muss. Das Verhältnis der Erscheinungswelt zum Absoluten, des empirischen Subjektes zum intelligiblen, der Zusammenhang des intelligiblen Subjektes mit dem Ding an sich, all diese Fragen, die für die grössten Repräsentanten der antiken und der modernen Philosophie eine ausserordentliche Tragweite gewannen, hat die indische Weltanschauung mit einer unvergleichlichen Kühnheit und Prägnanz zu beantworten gesucht.

Der philosophische Kongress in Heidelberg hat in mancher Beziehung den eminenten Einfluss des deutschen Geistes bewiesen. Wenn das Wahrheitsproblem in den Mittelpunkt der Diskussion trat, wenn in seiner Behandlung der Pragmatismus dem Rationalismus weichen musste, so hat diese Entscheidung wie schon die Wahl des Problems die Fernkraft der deutschen Idealphilosophie bezeugt, die heute nicht bloss auf ihrem eignen Boden neu erstanden ist, sondern sich auch die fremden Einflüsse zu assimilieren vermag. Gleichwohl war der Charakter des Kongresses ein streng internationaler. Beinahe sämtliche Kulturvölker waren in hervorragenden Gelehrten vertreten. Und ein wahrhaft kosmopolitischer Sinn beseelte die Teilnehmer, die darin wetteiferten, das Bewusstsein der kulturellen Gemeinschaft, wie es sich ja vor allem in Kunst und Weltanschauung äussert, dem nationalen Sonderinteresse gegenüber hervorzuheben. Den Höhepunkt erreichte diese Stimmung, als der bekannte Forscher Xavier León das Wort ergriff und in schwungvoller Rede zur Errichtung eines Fichtedenkmals aufforderte. Die Wirkung dieser Rede war eine ausserordentliche: auch die Vertreter der deutschen Philosophie wiesen nun wiederholt auf den engen Zusammenhang hin, in dem die Entwicklung der letzteren mit der Geschichte des französischen Denkens steht. Namen wie Poincaré, Boutroux, Bergson beweisen, dass dieser

Zusammenhang gerade in der Gegenwart wieder ein sehr intimer geworden ist.

Dies Gefühl einer unzertrennlichen kulturellen und geistigen Gemeinschaft ist sicherlich ein moralischer Erfolg des Kongresses, der hinter seinen theoretischen Ergebnissen nicht zurücksteht. Die Aufgabe eines Kongresses ist es ja nicht, die Teilnehmer von der Alleinberechtigung eines Standpunktes zu überzeugen, sondern die Möglichkeit einer gemeinsamen Verständigung über die prinzipiellen Probleme zu bieten, innerhalb deren sich dann die verschiedenen Theorien besser durchdringen, aber auch deutlicher gegeneinander begrenzen können. Gegensätzlichkeiten sind in der Philosophie stets ein Ferment fruchtbarer Entwicklung gewesen. Worüber aber in einem bestimmten Masse Einhelligkeit herrschen muss, das ist die Auswahl der Probleme, das ist die Vorstellung von den letzten Zielen und Voraussetzungen des Philosophierens überhaupt. Dass wir diesem Zustande langsam näher rücken, habe ich in meinen Jahresberichten zu zeigen gesucht. Dass die Konzentration noch lange nicht vollendet ist, kann freilich ebensowenig geleugnet werden.

Der Kongress hat die Macht des Neukantianismus nach aussen bewiesen, wo es sich um die Abwehr gegnerischer Angriffe handelt. Aber auch im Innern hat die Bewegung nichts an Einfluss eingebüsst. Während des vergangenen Jahres brachten die „Kantstudien“ wieder eine Reihe interessanter und gehaltvoller Aufsätze, die für uns vornehmlich soweit in Anbetracht kommen, als sie methodologische oder erkenntnistheoretische Prinzipienfragen erörtern. In einer gründlichen und gediegenen Untersuchung „Heinrich Gomperz' Weltanschauungslehre“ wendet sich Professor August Messer gegen den Versuch des genannten Philosophen, eine neue Methode, die „pathempirische“, einzuführen. Er weist nach, dass dieselbe mit ihrer Ableitung der reinen Erkenntniswerte aus Gefühlen eine Wendung zum Psychologismus vollzieht. Dieser Vorwurf, den Messer in einer sehr subtilen und präzisen Argumentierung zumal mit dem Hinweis darauf begründet, dass Gomperz zu wenig zwischen dem subjektiven Erfassen der Erkenntniswerte, der Substanz, der Relation, der Identität, und ihrer objektiven Bedeutung unterscheidet, ist in dieser Strenge dem zweiten Band der „Weltanschauungslehre“, der „Noologie“ gegenüber, von der ich später noch ausführlicher sprechen werde, nicht mehr aufrecht zu erhalten. „Kant in ultramontan- und

liberal-katholischer Beleuchtung" lautet ein Aufsatz Bauchs, der sich mit zwei Repräsentanten dieser beiden religiösen Richtungen beschäftigt. Den ultramontanen Standpunkt weist Bauch mit grosser Entschiedenheit zurück, den liberalen charakterisiert er als eine Halbheit, sofern er einerseits über den Konfessionalismus hinwegstrebt, andererseits aber dem Dogma eine absolute Bedeutung, nicht die einer bloss historischen Erscheinungsform zuerkennt. Auch der liberale Katholizismus vermag sich nicht vom Prinzip der Autorität zu emanzipieren. Wohl räumt Bauch ein, dass auch der konfessionelle Protestantismus noch nicht die bedingungslose Unterordnung unter das reine Vernunftprinzip vollzogen habe, sofern er eben Konfession ist, sich an ein historisches Glaubensbekenntnis bindet. „Allein der grosse Unterschied ist doch der, dass im protestantischen Prinzip die Idee der unsichtbaren religiösen Gemeinschaft selbst eben zum Prinzip erhoben wird." Bauch unterscheidet zwischen der Idee des Protestantismus und ihrer historischen Realisierung: lediglich die erstere legt er seiner Beurteilung und Wertung der gegnerischen Standpunkte zugrunde. Erkenntnistheoretische Grundfragen behandelt Hönigswalds bemerkenswerter Aufsatz „Zum Begriff der kritischen Erkenntnislehre", der zu einer Schrift von Uphues „Kant und seine Vorgänger" Stellung nimmt. Hönigswald beleuchtet in erster Reihe das Verhältnis der Erkenntnistheorie zur Metaphysik und weist den Versuch einer metaphysischen Anwendung der Kategorien zugunsten einer immanenten Theorie der Erfahrung zurück. In tiefgreifender und gründlicher Analyse enthüllt er den Fusspunkt der hierauf Bezug nehmenden Kontroverse. Der metaphysische Standpunkt, den Uphues einnimmt und dem nach der Charakteristik Hönigswalds auch Bolzano und Meinong nahe kommen, trennt die Giltigkeit der Kategorien von ihrer Anwendung, er betrachtet sie daher als absolute metaphysische Wahrheiten, während der streng transscendentale Standpunkt ihre Giltigkeit mit ihrer Anwendbarkeit auf die Erfahrung identifiziert. — Auch im vergangenen Jahre sind Ergänzungshefte der „Kantstudien" erschienen. Ich nenne „Kants Lehre vom innern Sinn in der Kritik der reinen Vernunft" von Franz Rademaker und „Kants Stil in der Kritik der reinen Vernunft" von Ernst Fischer, „Vergleich der Methoden Kants und Hegels auf Grund ihrer Behandlung der Kategorien der Quantität" von John M. O'Sullivan. Zu den Quellen des Neukantianismus

führt uns Riehls umfassendes Werk „der philosophische Kritizismus“ zurück, dessen erster Band „Geschichte des philosophischen Kritizismus“ im Verlag von Engelmann, Leipzig, in zweiter, neu verfasster Auflage erschienen ist. Nach des Verfassers eigner Erwähnung deckt sich nicht viel mehr als ein Drittel des alten Textes mit dem neuen. Allein das gedankliche Leitmotiv, die realistische Interpretation Kants, die Betonung der Abhängigkeit aller Erfahrung von den äusseren Dingen soll in der neuen Auflage noch stärker zum Ausdrucke kommen. Als den ersten kritischen Philosophen betrachtet Riehl Locke, während er Descartes noch zu den dogmatischen Denkern rechnet. Hierin setzt er sich in einen entschiedenen Gegensatz zur Marburger Schule, die, was neuerdings aus Cassirers „Erkenntnisproblem“ ersichtlich wird, zu einer umgekehrten Wertung hinneigt. In Hume erblickt er weit eher den Begründer des modernen Positivismus als einen Vertreter der Skepsis. Beide englischen Philosophen werden einer gründlichen und tief eindringenden Untersuchung gewürdigt. In der Darstellung der Humeschen Lehre ist besonders die Beurteilung seiner Stellungnahme zur Mathematik von Interesse. Sehr einleuchtend weist Riehl nach, dass Hume nicht die Wahrheit der mathematischen Sätze als solcher, sondern die Berechtigung ihrer Anwendung auf die Objekte der Erfahrung angezweifelt hat. Und man kann sich angesichts der neuesten Diskussionen die Frage vorlegen, ob durch Kant wirklich die definitive Erledigung dieses grossen Problems erfolgt ist. Die Entwicklungsgeschichte und Vollendung der kritischen Philosophie bildet den Höhepunkt und den Abschluss des Buches. Hier wendet sich Riehl insbesondere gegen zwei Interpretationen der transscendentalen Methodologie: gegen die psychologistische und die idealistische. Die Psychologie, so führt er aus, umfasst bloss einen Teil, den innern Teil der Erfahrung: es kann sonach das ganze System der Erfahrung nicht auf sie gegründet werden. Ebenso unhaltbar ist das idealistische Vorurteil. Kant hat im Unterschiede von Berkeley niemals an der realen Existenz äusserer Dinge gezweifelt, er hat sie sogar zur Grundlage seiner Lehre gemacht; denn mit der Annahme eines Dinges an sich wird auch der Begriff der Erscheinung gegenstandslos. Der transscendentale Idealismus behauptet lediglich die Idealität des reinen Raumes und der reinen Zeit. Er behauptet, dass diese Anschauungsformen die Reaktion des Bewusstseins auf die Einwirkung der äusseren Dinge bezeichnen: in dieser Ein-

wirkung der äusseren Dinge ist aber ihre Existenz schon vorausgesetzt. Für beide Thesen findet Riehl zahlreiche historische Bestätigungen in dem neuerdings erschlossenen Quellenmaterial. Mit dem Grundsatz Humes, den Gebrauch der Vernunft nicht über das Feld der Erfahrung zu erweitern, verband Kant den von Hume noch nicht erfassten Grundsatz, das Feld der Erfahrung nicht für dasjenige zu halten, das in den Augen der Vernunft sich selber begrenzt. Die allgemeine Richtung des Kritizismus charakterisiert Riehl abschliessend mit dem Satze: „Die Kritik der reinen Vernunft bejaht das Metaphysische, sie verneint die Metaphysik.“ Sie ist ihrem Wesen nach auf die Erkenntnis gerichtet und nicht auf die Existenz.

So entschieden Riehl den Psychologismus zurückweist, er interpretiert Kant gleichwohl in einer Richtung, die in bestimmter Hinsicht subjektivistisch genannt werden muss, dem historischen Kant aber ohne Zweifel näher kommt als der strenge Logismus der Marburger Schule. Raum und Zeit sind nicht lediglich objektive Quellen und Instanzen mathematischer Erkenntnisse, sondern Formen der sinnlichen Auffassung Arten, in denen die menschliche Sinnlichkeit auf die Eindrücke der äusseren Dinge reagiert. Und die transscendentale Apperzeption bedeutet nicht in erster Reihe den allgemeinen, abstrakten Begriff einer objektiven Gesetzlichkeit, sie bedeutet zunächst dies: dass der Stoff der sinnlichen Anschauung in die Einheit des menschlichen Bewusstseins aufgenommen werden muss und erst durch diese Aufnahme die Form der objektiven Einheit und Gesetzmässigkeit empfängt. Riehl ist strenger Neukantianer: er wahrt im übrigen das Gleichgewicht des Subjektiven und Objektiven und verwirft aufs Entschiedenste jene einseitige Belastung des Subjekts, deren sich die grossen Nachfolger Kants schuldig gemacht haben. Daher steht er auch Fichte und dem Neufichteanismus abwehrend gegenüber.

Der Neufichteanismus, der auf Rickert und Windelband zurückgeht, hat auch in Münsterberg einen interessanten Vertreter gefunden. Deuteten bereits seine psychologischen Schriften darauf hin, so ist seine „Philosophie der Werte“, die im vergangenen Jahr erschien (Leipzig, Ambrosius Barth VIII + 486 S.) ein in grossen Dimensionen angelegtes Unternehmen, die grundsätzliche Position Fichtes zu erneuern. Das Buch gliedert sich in zwei Teile, deren erster eine Theorie, deren zweiter ein System der Werte entwickelt. Der erste Teil erledigt die Prinzipienfragen

mit grosser Klarheit. Sehr schön wird hier die Grenzlinie zwischen Wert und Wirklichkeit gezogen: es gehört dies Kapitel wohl zu dem Besten, was über das schwierige Problem bisher gesagt worden ist. Von besonderer Wichtigkeit ist der Umstand, dass Münsterberg den Begriff der Natur, der Realität, hier auch auf die psychischen Phänomene, die Innenwelt, ausdehnt. Die Psychologie leidet an einem eigenartigen Schwanken in der Bestimmung ihrer Aufgabe. Die Deutung des inneren Zweckes und der Absicht des Seelenlebens, seine intentionale Charakteristik gehört nicht zur Psychologie. Die Verwirrung beider Gebiete, der kausalen und der voluntaristischen Psychologie, verdunkelt das Verhältnis von Wert und Wirklichkeit. Für die kausale Psychologie, die die inneren Erlebnisse in ihre Elemente zerlegt wie die äusseren Körper, giebt es nichts, dem unmittelbar ein Wert zugeschrieben werden könnte: nicht einmal das Wertgefühl selber, denn letzteres ist im objektiven Natursystem eine ebenso wertfreie Erscheinung wie ein Unwertgefühl. „Die Welt als physisch-psychische Natur gedacht, ist grundsätzlich wertfrei, gleichviel ob in dem Molekülgeschiebe menschliche Organismen erhalten werden oder zugrunde gehen, ob in den Menschenverbänden Freude und Leid, Wert- oder Unwertgefühle durch die Seele gehen. Im Reiche der Physik und Psychologie ist dieses das letzte Wort.“ Aber weder Physik noch Psychologie erschöpft den vollen Gehalt der Wirklichkeit. Vielmehr ist der blosse Umstand, dass es eine Physik und eine Psychologie giebt, Beweis für das Dasein eines selbständigen Wertgebietes. Denn beide bezeichnen eine willkürliche Umformung der unmittelbaren Realität unter wertenden Gesichtspunkten. Indem das Gefüge physikalischer und psychologischer Inhalte als wertfrei gedacht wird, gewinnt das Denken selber den Charakter einer intellektuellen Bewertung. Scheinbar paradox formuliert: die Wertfreiheit beweist den Wert. Sodann zeigt Münsterberg, dass es im Begriff des Wertes enthalten ist, ein unbedingter, absoluter Wert zu sein, dass mithin die relativistischen, evolutionistischen und pragmatischen Werttheorien sich als unhaltbar erweisen. Ihnen muss sich die Welt in einen Traum auflösen. Denn alles Streben nach logischen, ethischen, religiösen und ästhetischen Werten erhebt sich über die persönliche Sphäre, in ein übersinnliches, wiewohl nicht metaphysisches Gebiet. Was den menschlichen Willen an den Wert bindet, ist weder ein Müssen noch ein Sollen. Die Werte insgesamt werden von einem reinen Wollen getragen,

das sich nicht auf die eigene Persönlichkeit bezieht sondern sich ihrer bloss als eines Hilfsmittels für die Sache der ewigen Wirklichkeit bedient. Der Wille zum Wert ist ein absoluter, eindeutiger, aber auch reiner Wille, der nicht von Lust und Unlust abhängt. Am Beispiel des Verbrechers sucht Münsterberg nachzuweisen, dass im letzten Grund auch der Wille des bösen Menschen auf das Gute gerichtet ist. Eine psychologische Analyse der Willenshandlung zeigt, dass dieselbe gar nicht vom Zwecke der Lust bestimmt wird, die Willensbefriedigung ist von Lust und Unlust überhaupt nicht abhängig. Und es giebt einen grundsätzlichen Willensakt überpersönlicher Art: der Wille zur Selbstbehauptung der Welt. Der Wille, dass es eine Welt giebt, dass unser Erlebnisinhalt mehr als Erlebnis, mehr als Traum und Chaos sei. „Dass die Erfahrung nicht bloss persönliches Erlebnis sondern eine in sich gültige überpersönliche Welt sei, das ist weder eine Wahrheit noch eine Schönheit noch eine Pflicht noch ein heiliges Gut, denn alle Wahrheiten, Schönheiten, Pflichten und Heiligkeiten der Welt sind notwendig selbst abhängig von der Forderung, dass es eine Welt giebt". Als die einzelnen Richtungen dieses Grundwertes ergeben sich: die Erhaltungswerte, die Übereinstimmungswerte, die Betätigungswerte, die Vollendungswerte. Innerhalb der bezeichneten vier Richtungen unterscheiden wir noch die unmittelbaren Lebenswerte und die zweckbewussten Kulturwerte. Und innerhalb sämtlicher Gruppen wieder die Beziehung auf die Aussenwelt, die Innenwelt und die Mitwelt. Dies System der logischen, ästhetischen, ethischen und metaphysischen Werte behandelt der zweite Teil der Schrift, der in die Lehre von den Grundwerten, dem Weltall, der Menschheit und dem Über-Ich mündet und eine Weltanschauung der absoluten Tat, einen energetischen Optimismus begründen will. Das Über-Ich, der Allwille stellt die höchste Position dar, zu welcher der wollende und schaffende Geist vordringen kann. In ihm sind die Widersprüche und Gegensätze, die das individuelle Dasein zerklüften, überwunden und zur Einheit geklärt. Die Verwirklichung des Willens ist seine unaufhörliche Steigerung. Hier giebt Münsterberg dem Evolutionismus unleugbar eine tiefere Fassung. Nicht die neu erreichte, nicht die spätere Stufe ist wertvoller als die frühere. Sondern lediglich der Übergang von der einen Stufe zur anderen, die Steigerung selber ist das schlechthin Wertvolle. „Der Wert liegt in der Steigerung des Wollens, aber der Wert selber wird dadurch nicht gesteigert."

So ist der Wert in jedem Zeitpunkte voll und ganz verwirklicht. Es ist dies wohl die einzige Möglichkeit, den Evolutionismus davor zu bewahren, in eine wüste Folge und Flucht von Zuständlichkeiten auszuarten, in der schliesslich nichts mehr Wert hat als der abstrakte Begriff der Zukunft. Der Wert darf nicht zu einer blossen Funktion des Werdens herabsinken, sondern im Gegenteil die Entwicklung ist lediglich als die Form zu betrachten, in der das ewige innere Wertbewusstsein seine Verwirklichung findet.

Nicht allein im System der Werte, in der Ableitung der Ethik tritt Münsterberg als ein Anhänger und Erneuerer Fichtes hervor, sondern vor allem in der erkenntnistheoretischen Begründung des Wertbegriffes. Die Lehre vom reinen Wollen, vom Willen zu der Selbstbehauptung der Welt, weist, bei aller Selbständigkeit ihrer Ausführung, auf Fichte zurück. Es ist in ihr nämlich im Prinzip derselbe Schritt über Kant hinaus vollzogen, den Fichtes Philosophie bezeichnete. Für Kant war die Realität in ihrer Seinsfülle ein ewig Fremdes gewesen, das der menschliche Geist bloss dadurch zu bemeistern vermochte, dass er es in intellektuelle Formen zwang. Seinem innern Wesen kam er damit nicht näher, und gerade Kants Ethik und Freiheitslehre gipfelt in dem Gedanken einer völligen Isolierung des intelligiblen Subjektes, seiner völligen Losreissung von allem Fremdstoff der Natur. Fichte dagegen wollte das Nicht-Ich, das für Kant eine unüberwindliche Grenze gebildet hatte, vom Standpunkte des Ich aus begreifen, indem er es zu einer notwendigen Funktion des Ich machte, indem er es als seine Schöpfung ansah: damit war der dualistische Gegensatz beider Welten überwunden. Streift man von diesem Gedankengang das metaphysische Motiv ab, so findet man seine innerste Triebfeder in der Lehre vom Willen zur Selbstbehauptung der Welt wieder.

Vom Geiste Fichtes beeinflusst ist auch das interessante Werk Professor Jonas Cohns „Voraussetzungen und Ziele des Erkennens“ (Leipzig, Engelmann 1908, VI + 526 S.). Aber Fichtes Einfluss macht sich hier zunächst weniger in ethischer als in allgemein logischer Hinsicht fühlbar. So in der Lehre vom erkennenden Ich, das Jonas Cohn ähnlich wie Rickert als ein überindividuelles Ich betrachtet. Im Erkennen strebt das individuelle Ich danach, den Standpunkt dieses überindividuellen Ichs zu erklimmen. Das überindividuelle Ich ist aber weder eine metaphysische Realität noch ein blosser Beziehungspunkt, sondern der

Inbegriff der konstitutiven Erkenntnisformen. Die Befreiung von den Bestandteilen des individuellen Ich ist die Aufgabe der Erkenntnis. Soweit der Mensch diese Aufgabe löst, nähert er sich dem überindividuellen Ich. Darauf führt der Verfasser in einer sehr gehaltreichen Analyse des Urteils, die auch das Wesen der Frage und anderer intellektueller Funktionen behandelt, den Nachweis, dass alles Erkennen ein Urteilen ist. Hieran schliesst sich eine Untersuchung über die Natur und die Arten der Relation. Sodann ein längerer Abschnitt über mathematische Gegenstände, der den Begriffen der Zahl, des Raumes und den geometrischen Axiomen gewidmet ist. Es folgt ein sehr bemerkenswertes Kapitel über die Stetigkeit und die Antinomien des Unendlichen, in dem der Verfasser interessante Analysen des Raumes und der Zeit giebt und sich um die Klärung und Lösung der in diesen Begriffen gelegenen Schwierigkeiten bemüht, worunter die bedeutendste die Vorstellung einer vollendeten Unendlichkeit ist. Die Wurzel dieser Antinomien ist die Tendenz, die Welt als Ganzes zu denken. Die weiteren Erörterungen beschäftigen sich mit den Begriffen der Existenz und Wirklichkeit und mit den Prinzipien der Kategorienlehre. Auch um die wechselseitige Abgrenzung von Psychologie und Logik bemüht sich der Verfasser. Von der Logik muss der leitende Wert der Wahrheit selber untersucht werden. Psychologie dagegen ist die nachkonstruierende Darstellung des auf das individuelle Subjekt bezogenen Erlebniszusammenhanges mit der Absicht, ihn überindividuell erkennbar zu machen. Den Abschluss der Schrift bildet der Übergang zum System der Werte. Auch hier nimmt Jonas Cohn dem Neufichteanismus sowie dem Neuhegelianismus gegenüber eine freiere, kritische Stellung ein. Er ordnet die Logik nicht der Ethik unter, indessen auch nicht der Logik die Ethik. Das blinde Subsumtionsschema verwirft er überhaupt: es handelt sich zwischen den beiden Wertgebieten vielmehr um ein Verhältnis wechselseitiger Ergänzung. Ähnlich in Religion und Ästhetik. Das unmittelbare Erlebnis, das die Weltanschauung kennzeichnet, weist vom Philosophen auf den Künstler hinüber. Und so ist es auch hier der Name Goethes, der die Richtung solch einer grossen Weltanschauung bestimmen soll.

Dasselbe Motiv, das Fichte über Kant hinausführte, wies von Fichte zu Schelling hinüber. Die materielle Welt der äusseren Natur sollte nicht mehr als blosse Grenzvorstellung begriffen werden, als ein ewig Fremdes, das dem Menschen-

geist unfasslich bleibt. Fichte hatte den Anfang gemacht, indem er es als eine notwendige Schöpfung des Ich bezeichnete. Allein dies war nicht mehr als ein Anfang. Wohl war die Natur nicht mehr wie bei Kant als eine unüberwindliche Grenze gedacht. Aber sie behielt auch für Fichte noch den Charakter einer Schranke, die sich das absolute Ich setzt, um sie zu überwinden. Das Ganze der Natur blieb immer noch einseitig auf das Subjekt bezogen und so wurde diese Weltanschauung ein grossartiger Anthropomorphismus, der das Ideal des reinen Erkennens nicht zu erreichen vermochte. Die Natur in ihrer Innerlichkeit, in der Fülle ihrer individuellen Erscheinungsformen, konnte auf diesem Wege nicht bemeistert werden. Erst Schelling löste sie aus dieser anthropomorphistischen Verkettung, indem er Subjekt und Objekt als gleichberechtigte Emanationen des Absoluten betrachtete und dermassen auch den Aufbau des natürlichen Seins in seiner immanenten Logizität und Notwendigkeit zu begreifen strebte. Das Ausgehen vom Absoluten, vom Walten der reinen Idee ist ihm mit Hegel gemeinsam: worin beide sich von einander unterscheiden, das ist viel weniger die Stellung des Problems als die methodologische Richtung seiner Behandlung. Schelling baut im letzten Grunde auf die Intuition, Hegel auf die logische Triebkraft der Dialektik.

Unter den modernen Richtungen steht, wie ich wiederholt ausgeführt habe, die Schule Hartmanns der Weltansicht Schellings am nächsten. Denn auch hier bildet ein Absolutes, ein Natur und Geist umfassendes Weltprinzip, das Unbewusste, die eigentliche Basis. Arthur Drews, von dessen neuesten Schriften im vergangenen Jahresberichte die Rede war, hat diesen historischen Zusammenhang auch mit Nachdruck hervorgehoben. Er kommt auch in dem zweiten Bande eines von Drews herausgegebenen Sammelwerkes „Der Monismus“ zum Ausdrucke (Jena, Diederichs 201 S.), dessen ersten Band ich schon im letzten Jahre besprochen habe. Der zweite Band ist historisch und enthält Aufsätze von Liebert, Marie Joachimi, Otto Weiss, Max Wentscher, Wilhelm von Schnehen, Otto Braun, und was besonderes Interesse verdient, eine Studie von Alma v. Hartmann betitelt: „Eduard von Hartmanns konkreter Monismus“, in der der Zusammenhang zwischen dem Monismus des Unbewussten und der Identitätsphilosophie Schellings offenkundig wird. Alma v. Hartmann führt aus, dass Hartmanns Weltanschauung kein abstrakter Monismus ist, der in dem ein-

heitlichen Urprinzip des Seins alle Mannigfaltigkeit ausschliesst, sondern eben ein konkreter Monismus, der in dies Urprinzip schon die Gegensätze, wenigens der Anlage nach, aufnimmt, um sie gerade in der übergreifenden Welteinheit zu versöhnen. Er vermag daher allen Seiten der Realität gerecht zu werden und die in ihm geborgenen Widersprüche zu lösen, wogegen der abstrakte Monismus sich zu willkürlichen und einseitigen Disjunktionen genötigt findet: Materie oder Geist, Wille oder Vorstellung. So entstehen die unzulänglichen materialistischen und spiritualistischen, voluntaristischen und intellektualistischen Systeme, die ein Stück der Wirklichkeit künstlich zum Inbegriff alles Realen erweitern. Der konkrete Monismus soll dagegen im Urgrund der Dinge selber die Synthese aller Gegensätze anbahnen: so ist das Unbewusste bei Hartmann die Einheit von Wille und Vorstellung. Dies synthetische Prinzip des konkreten Monismus weist unleugbar auf Hegel zurück; ein Zusammenhang, der auch sichtbar wird, wenn man sich die Erneuerung Hegels durch Benedetto Croce und dessen kontrastierende Gegenüberstellung des abstrakten und konkreten Geistes vor Augen hält. Alma v. Hartmann sucht eine kurze Zusammenfassung der Philosophie des Unbewussten zu geben: dem Monismus ihrer Metaphysik entspricht ein erkenntnistheoretischer Dualismus. Hartmann unterscheidet nachdrücklich zwischen dem erkennenden Subjekt und dem Objekt, das zum Gegenstand der Erkenntnis wird, und lehnt die Verknüpfung beider in einer Bewusstseinseinheit, die seitens der Immanenten und Phänomenalisten vollzogen wird, mit Entschiedenheit ab. Dieser transscendentale Realismus, dessen Terminologie übrigens keine sonderlich gute ist, nimmt gegenwärtig eine recht isolierte Stellung ein. Die metaphysische und realistische Annahme eines Dinges an sich ausserhalb des Bewusstseins ist von den meisten Denkern unserer Zeit der idealistischen Weltansicht preisgegeben worden. Wo sich, wie bei Wundt und Riehl, Ansätze zum Realismus finden, dort figuriert die Existenz eines Dinges an sich bloss als Grenzpunkt des Erkennens, wogegen es von Hartmann zur Grundlage und Voraussetzung des Erkenntnisaktes selber gemacht wurde. Denn während die Vertreter des Idealismus den Begriff der Kausalität auf die Verbindung der Phänomene einschränken,[1])

[1]) Riehl nimmt eine Mittelstellung ein: er schränkt mit Kant den Grundsatz der Kausalität auf die Phänomene ein, während der Kausalitätsbegriff auf Phänomene und Dinge an sich anwendbar sein soll.

lehrt Hartmann die transscendente Kausalität. Es erscheint ihm mit dem wahren Begriff des Wirkens unmittelbar gegeben, dass sich dasselbe auf eine metaphysische Wirklichkeit erstreckt, dass sich in ihm nicht bloss ein äusserer, gleichsam linearer Zusammenhang der Phänomene, sondern eine unsichtbare, innere Wirksamkeit, ein rein intensiver Konnex erschliesst, der seinen sichtbaren Ausdruck in dem unleugbar metaphysischen Kraftbegriff findet. Die Phänomenalisten müssen daher den Kraftbegriff eliminieren oder zu einem blossen Symbol der zeitlichen Zusammengehörigkeit bestimmter Erscheinungskomplexe verdünnen, sowie Kant die Kausalität als die ideale Gesetzlichkeit der Successionen definiert hat; sie müssen mit einem Worte bestrebt sein, alles Dynamische in ein Mathematisches zu transformieren. Hartmann dagegen erblickt als Vertreter des Dynamismus gerade im Kraftbegriffe den Schlüssel des Wirkens und gelangt so zu einem metaphysischen Realismus. So wenig einen diese Position befriedigen mag, diskutabel bleibt sie sicherlich. Denn das Problem der Aussenwelt, das in ihr abermals zur Geltung gelangt, ist durch den Bewusstseinsidealismus, den die Neukantianer und Neufichteaner im Allgemeinen vertreten, kaum zu einer befriedigenden Lösung gediehen. Im individuellen Bewusstsein kann ja der Ausgangspunkt nicht genommen werden, da man sonst den Konsequenzen des Solipsismus und Illusionismus schwerlich zu entrinnen vermöchte. Es muss deswegen ein allgemeiner Begriff des Bewusstseins sein: ein generelles, ein universales Bewusstsein, das Bewusstsein überhaupt. Dieser Begriff kann entweder metaphysisch oder logisch gefasst werden, als reales Weltbewusstsein oder als blosse Abstraktion von den individuellen Bewusstseinsformen, als abstrakter Gattungsbegriff des Bewusstseins. Die modernen Idealisten entscheiden sich, da sie jede Metaphysik, auch die spiritualistische, die zu Berkeley zurückführt, beharrlich meiden, zumeist für die zweite, rein logische, rein erkenntnistheoretische Fassung. Dann ist aber nicht einzusehen, wie das Aussenweltproblem auf diesem Wege seiner Entscheidung näher gebracht werden soll. Wenn die Aussenwelt nichts als Bewusstseinsinhalt ist, dann muss sie als eine Funktion, wenn auch keineswegs als Produkt des Bewusstseins betrachtet werden. Die Aussenwelt ist aber eine konkrete Realität: sonach muss dasjenige, dem sie funktional zugeordnet wird, seinerseits wiederum ein Konkretes, Reales sein. Denn eine Realität kann nicht Funktion eines blossen Begriffes

sein. Die Aussenwelt in ihrer konkreten Lebendigkeit kann daher nicht zu einer Funktion einer so abstrakten Vorstellung wie der des „Bewusstseins überhaupt" gemacht werden. Sie kann auch nicht Funktion des individuellen Bewusstseins sein, da umgekehrt die Bedingungen des individuellen Bewusstseins im Organismus zu suchen sind, sonach in einem Stück Aussenwelt. Sie könnte daher einzig und allein als Funktion eines metaphysischen Weltbewusstseins angesehen werden, eine Konsequenz, vor der, wie ich bereits erwähnt habe, die meisten Idealisten zurückscheuen, die aber neuerdings Lipps in seiner Naturphilosophie zog. Weist sie der Bewusstseinsidealismus zurück, dann setzt er sich den Angriffen des metaphysischen Realismus aus, den wir von Hartmann und seiner Schule vertreten finden. Allerdings bleibt es fraglich, ob die Lücke, die hier im empirischen Weltbilde durch die mangelnde Zuordnung seiner Inhalte zu einem bewussten Subjekt entsteht, gerade von einem so problematischen Begriff, wie dem des Dinges an sich ausgefüllt werden muss. Hartmann hat denn auch gelegentlich für den Begriff des Dinges an sich den der objektiven Erscheinung eingesetzt. Keineswegs steht es nämlich fest, dass Bewusstseinsidealismus und Phänomenalismus Wechselbegriffe sind. Denn der Begriff des Phänomens muss sich nicht mit dem des Bewusstseinsinhaltes decken, er kann vielmehr einen grösseren Umfang als der letztere besitzen. Von seiner Definition und Bestimmung hängt, wenigstens für das Aussenweltproblem, die Entscheidung zwischen Realismus und Idealismus ab. Wenn er genügend weit gefasst wird, sodass die Bewusstseinsphänomene als ein blosser Spezialfall erscheinen, dann ist es möglich, die Objektivität und Gesetzmässigkeit, die empirische Realität der Aussenwelt zu wahren, ohne zu einem deus ex machina, zu einem Weltbewusstsein als subjektiver oder zu einem Ding an sich als objektiver Ergänzung der individuellen Bewusstseinsfragmente zu greifen.

Nicht allein das Verhältnis der Erkenntnistheorie, sondern auch das der Ethik und Religionsphilosophie zur Metaphysik des Unbewussten bestimmt dieser Aufsatz im Sinne des konkreten Monismus. Gerade der Pessimismus soll die höchste Instanz des Ethischen sein, sofern er die absolute Überwindung des individuellen Egoismus durch die Hingabe an das Erlösungsziel des Weltprozesses ermöglicht.

Als Widerspiel des wahren Monismus figuriert der Monismus Haeckels, den Wilhelm von Schnehen den Spuren des Originals folgend, darstellt: eine Darstellung, die ungeachtet ihrer Objektivität zugleich schärfste Kritik ist, sofern sie die masslose Begriffsverwirrung, die in der Philosophie des berühmten Jenenser Naturforschers herrscht, ins richtige Licht setzt.

Andere Aufsätze beschäftigen sich mit dem Monismus Schopenhauers, Lotzes, Euckens.

Dieser Zusammenhang der Philosophie des Unbewussten mit der Identitätsphilosophie leuchtet auch aus den Schelling-Studien Otto Brauns „Hinauf zum Idealismus“ (Eckardt, Leipzig 1908, 154 S.) hervor, in denen der Versuch gemacht wird, Schellings Persönlichkeit und Lehre in ihrem Verhältnis zu den geistigen Strömungen des romantischen Zeitalters und der Gegenwart darzustellen.

Der Unterschied zwischen Schellings Identitätsphilosophie und Hartmanns Philosophie des Unbewussten besteht, wie sich aus all den erwähnten Schriften ergiebt, in erster Reihe darin, dass an Stelle der apriorischen, intuitiven oder dialektischen Methode Schellings bei Eduard von Hartmann die induktive und empirische tritt. Hierin kann man wieder eine Annäherung an Fries erblicken, die indessen eine mehr formale als inhaltliche bleibt, da die Induktion bei Hartmann und seinen Schülern dem Aufbau der Metaphysik, in der Friesschen Schule dagegen dem Aufbau der erkenntnistheoretischen Psychologie und Phänomenologie dient.

Die klarsten Belege finden wir naturgemäss in Eduard v. Hartmanns Werken selber, zumal in seinem bei Haacke (Sachsa im Harz) erscheinenden „System der Philosophie im Grundriss“, deren dritter, vierter und fünfter Band enthaltend: „Grundriss der Psychologie“, „Grundriss der Metaphysik“, „Grundriss der Axiologie“ im Jahre 1908 herauskamen. Weniger deutlich tritt gegenwärtig Hegels Einfluss hervor. Dass die Entwicklung der modernen Philosophie schliesslich auch zu ihm hinführen musste, habe ich wiederholt gezeigt. Vor allem ist es der rein logische, antipsychologistische Charakter des modernen philosophischen Denkens, dasjenige, was ich das Bedürfnis nach der Eigenbewegung des theoretischen Geistes nennen möchte, woraus die Rückbeziehung zu Hegel von selber erwächst. Und während diese Richtung im Ausland, in England, Italien, Holland eine

Renaissance des Hegelianismus herbeigeführt hat, fand sie auch in Deutschland ihre Vertreter, unter denen ich Medicus und vor allem Ferdinand Jakob Schmidt nenne. Indessen gerade ihr extremer Radikalismus bringt es wohl mit sich, dass sie sich nicht dauernd auf der Höhe zu erhalten vermag. Es tritt immer wieder zutage, dass die Dialektik keine neuen Erkenntnisse zu produzieren, sondern bloss die alten, auf dem Wege der Erfahrung erworbenen Erkenntnisse zu deuten vermag, dass sie bloss eine geniale Interpretation des Weltgeschehens ist, die aber niemals für seine sachliche Erforschung einen Ersatz bieten kann. So begegnen wir in diesem Jahr lediglich Bollands in deutscher Sprache erschienenen Neuausgabe von Hegels „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“ (Müller, Amsterdam 1908). Neue Hegelausgaben stehen indessen auch in Deutschland bevor.

Wenn die Macht der Dialektik unter dem Vorstoss des Empirismus auch eine dauernde Schwächung erfahren hat, es muss hier bemerkt werden, dass sich der Einfluss Hegels auf unsere Zeit keineswegs in diesem methodologischen Punkte erschöpft. Vielmehr ist seine Lehre vom konkreten Geiste, der sich vielgestaltig und dennoch einheitlich in allen kulturellen Sphären kundgiebt, viel tiefer in das Bewusstsein der Nachwelt gedrungen. Es ist das Hinausstreben über das Stadium der Natürlichkeit, über die Enge des subjektiven Geistes, das für Hegel so überaus charakteristisch ist. Den Einzelnen wie die Gesamtheit umgiebt ein höheres, beziehungsreiches geistiges Sein, das vom naturalistischen Standpunkte aus nicht einmal begriffen werden kann. Denn seine Gesetze erfüllen sich nicht in einem individuellen Einzeldasein, sondern erst in der kulturellen Gemeinschaft, wie sie in Gesellschaft und Geschichte zutage tritt. Dieser Aspekt, den namentlich von der geschichtsphilosophischen Seite her Hegel viel deutlicher aufgerollt hat als Schelling, kehrt unter den zeitgenössischen Denkern insbesondere bei Eucken wieder. Der Begriff des Geisteslebens, den Eucken unausgesetzt zu erläutern und in seiner Bedeutung für die Menschheit klarzulegen strebt, deckt sich ungefähr mit Hegels Begriff des objektiven und des absoluten Geistes. Auch darin, dass es sich hier nicht allein um einen logischen Standpunkt, sondern auch um eine metaphysische Realität handelt. Das Geistesleben ist der Menschheit weder verschlossen noch ein fertiger Besitz derselben. Sonst gäbe es keine Weltgeschichte: der Sinn der letzteren ist es eben, die ewigen Werte dem zeitlichen Dasein

fortschreitend zu gewinnen und zu verbinden. Was die Verwandtschaft der Grundvoraussetzungen Euckens mit dem Ausgangspunkt Schellings und Hegels überzeugend enthüllt, ist aber vor allem der Umstand, dass Eucken der äusseren Natur nicht etwa die Innenwelt schlechtweg als den Inbegriff der Werte gegenüberstellt, sondern beide, Subjekt und Objekt als zwei Seiten der Natur betrachtet, die erst durch Erhebung zu dem selbständig in sich gegründeten Geistesleben einen absoluten Wert gewinnen können. Diesen Gesichtspunkt vertritt Eucken neuerdings in zwei bei Quelle und Meyer in Leipzig erschienenen Schriften: „Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens“ und „der Sinn und Wert des Lebens“. Bloss durch den Glauben an solch eine universale, Natur und Menschheit umschliessende geistige Sphäre und durch ihren unaufhörlichen Umsatz in historische Wirklichkeit kann man Euckens Überzeugung nach dem Pessimismus und Nihilismus entgehen.

Auch in Hermann Cohens „Ethik des reinen Willens“, die als zweiter Band seines Systems der Philosophie bereits in zweiter Auflage erschienen ist, lassen sich verwandte Beziehungen nachweisen. Dies ist allerdings cum grano salis zu verstehen. Cohen hat keineswegs rückhaltlos den Übergang von Kant zu Fichte oder Hegel vollzogen. Vielmehr kommt ein leitender methodischer Gesichtspunkt seiner Ethik gerade darin zum Ausdrucke, dass in ihr die Prinzipien der Identitätsphilosophie einer einschneidenden Kritik unterzogen werden. Cohen macht ihr zum Vorwurf, dass sie den Unterschied zwischen dem Sein und dem Sollen, zwischen der natürlichen Realität und der idealen Norm nivelliert habe, sofern ihr die pantheistische Voraussetzung Spinozas: Deus sive natura wiederum zum Leitmotiv ihrer Weltanschauung erwachsen sei. Diese Zentrierung aller Philosophie in der Natur ist die Fehlerquelle der Hegelschen Dialektik, zumal in ihrer Anwendung auf die Ethik. Denn sie öffnet dem Naturalismus Tür und Tor. Der strenge Dualismus, den Cohen vertritt, bedeutet ein Festhalten an den Voraussetzungen des Kritizismus; dieselbe Richtung nimmt der Gedanke, den Cohen gleichsam als Direktive aufstellt: die Ethik an der Rechtslehre zu orientieren, sowie die Logik an der Mathematik, beziehungsweise der mathematischen Physik orientiert worden war. Diese Wendung entspricht ja der Auffassung vom Wesen des Kritizismus, die Cohen schon in seinen Kantschriften vertreten hat. Und es erscheint bloss als eine

Konsequenz, wenn die Prinzipien der Deduktion und Orientierung, die in der transscendentalen Logik zur Anwendung kommen, auch auf die Begründung der Ethik übertragen werden. Allerdings hat Kant die metaphysischen Voraussetzungen der Sittenlehre und der Rechtslehre getrennt behandelt. Aber es könnte ja immerhin sein, dass auch an diesem Punkte eine Änderung aus dem tieferen Geiste des Kritizismus selbst geboten erscheint, dass der Parallelismus mit der theoretischen Philosophie, mit der transscendentalen Logik, eine solche fordert. Sicherlich indessen ist die ideelle Tendenz, die Cohen mit dieser Orientierung verbindet, der Kantischen Moralphilosophie geradezu entgegengesetzt, und nähert sich eher, zwar nicht in methodologischer, wohl aber in inhaltlicher Hinsicht dem Standpunkte der Identitätsphilosophen. Denn Kants Ethik ist eine im Innersten individualistische, trotz oder eigentlich gerade wegen ihres normativen und universalistischen Charakters. Sie enthält im Begriff des intelligiblen Subjektes eine unmittelbare Verbindung der Persönlichkeit mit dem Weltall, mit der Gottheit, und das Prinzip der allgemeinen Gesetzgebung, das der kategorische Imperativ ausspricht, ist nicht sozialethisch gemeint, sondern lediglich als Idee einer universalen, auf das All der Dinge selber gerichteten Verantwortlichkeit. In dieser Lehre vollzieht sich mithin eine ähnliche Synthese von Individualismus und Universalismus, die das Zwischenglied der Gesellschaft überspringt oder wenigstens nicht als Selbstzweck würdigt, wie in der indischen Philosophie oder, wenn man von der pessimistischen Zuspitzung absieht, bei Arthur Schopenhauer. Der Begriff der Allheit hingegen, den Cohen seiner Ethik zugrundelegt, entwickelt sich in engster Beziehung zum Faktum der menschlichen Gemeinschaft und erst von diesem Gesichtspunkte aus sollen die Interessen des Individuums behandelt werden. Unverkennbar ist hier der Zusammenhang mit der Lehre vom objektiven Geiste als Fundament der Ethik, eine Lehre, die, wohl erst durch Hegel begründet, in ihrem geistigen Gehalt auf Fichte und Schelling zurückweist.

In einem anderen Sinne nähert sich Georg Simmel dem Geiste Hegels. Seine „Soziologie", eine grossartige Analyse der Vergesellschaftungsformen gehört in diesen Zusammenhang erstens der Methode, zweitens der Materie nach. Die faszinierende Eigenart des Simmelschen Denkens bewährt sich gerade darin, dass seine Form aus sich heraus auch den adäquaten Inhalt sucht und setzt. Und so bringt es hier die logische Art, in der Simmel das Wesen

des Sozialen behandelt, mit sich, dass auch das inhaltliche Stoffgebiet überall philosophische Bedeutung gewinnt. Zur allgemeinen Charakteristik muss nämlich bemerkt werden, dass Simmels Soziologie keineswegs eine ätiologische, sondern eine streng phänomenologische Darstellung des sozialen Forschungsgebietes enthält. Nicht nach den letzten bewegenden Antrieben und Ursachen des gesellschaftlichen Lebens, sondern nach seiner inneren Struktur und Figuration, nach der Fülle seiner charakteristischen Beziehungen wird gefragt. Es ist weniger das Dynamische als das Mathematische, was hier im Vordergrunde steht. In dem erkenntnistheoretisch belangreichen ersten Kapitel: „Das Problem der Soziologie", das im Stil Kantischer Fragestellung das Problem aufwirft, wie Gesellschaft möglich sei, werden die prinzipiellen Vorfragen erörtert. Nicht ein bestimmtes Objekt der Forschung, einzig und allein die formale Betrachtungsart bestimmt die Richtung und das Wesen der Soziologie. Sie ist die Lehre von den wechselseitigen Verhältnissen der Menschen, ihr Raum ist gleichsam der interindividuelle Zwischenraum. „Hier handelt es sich um die mikroskopisch-molekularen Vorgänge innerhalb des Menschenmaterials, die aber doch das wirkliche Geschehen sind, das sich zu jenen makroskopischen, festen Einheiten und Systemen erst zusammenkettet. Dass die Menschen sich gegenseitig anblicken, und dass sie aufeinander eifersüchtig sind, dass sie sich Briefe schreiben oder miteinander zu Mittag essen, dass sie sich ganz jenseits aller greifbaren Interessen sympatisch oder antipatisch berühren, dass die Dankbarkeit der altruistischen Leistung eine unzerreissbar bindende Weiterwirkung bietet; dass einer den andern nach dem Wege fragt und dass sie sich für einander anziehen und schmücken, all die tausend, von Person zu Person spielenden, momentanen oder dauernden, bewussten oder unbewussten, vorüberfliegenden oder folgenreichen Beziehungen, aus denen diese Beispiele ganz zufällig gewählt sind, knüpfen uns unaufhörlich zusammen." Der ausserordentliche Sinn für die Relation, der für Simmel charakteristisch ist, befähigte ihn, das Problem in dieser Bedeutung zu stellen und zu lösen. So wenig Simmel Dialektiker ist, in dem Rytmus seines Denkens ist etwas, das den Vergleich mit Hegel herausfordert. Indem er Beziehungen und Formen von den konkreten Objekten loslöst, indem er sich ausschliesslich ihrer inneren Logizität zuwendet, gewinnt die Form als solche gleichsam den Charakter einer schöpferischen Weltmacht, die den Aufbau aller Materie beherrscht,

aber von keiner Materie gebunden wird. Und so wird die Lehre von der Form die Lehre vom Kosmos selber: das unendliche Denken findet auch seinen Stoff und seinen Zielpunkt in sich, selbstgenugsam und souverän schwebt es über allem individuellen Sein als dessen einziger Sinn und Wert. Und so schliessen auch Simmels Werke sich zu einer Phänomenologie des Geistes zusammen, freilich mit dem grossen Unterschiede, dass Simmel kein Rationalist ist, dass für ihn die Welt nicht in der Abstraktion aufgeht, dass seine Formen weniger begriffliche als psychische Formen sind und dass demgemäss der irrationale Charakter des Seins, seine Vieldeutigkeit für ihn feststeht. Dieser Umstand nähert ihn jener Gruppe der Psychologen und Phänomenologen, der wir uns nunmehr zuwenden wollen. Und andrerseits verbindet er ihn mit Friedrich Nietzsche.

Wie ich in meinen früheren Jahresberichten ausgeführt habe, erschöpft sich der Einfluss Kants nicht in der Entwicklungslinie, die von Fichte zu Hegel leitet. Während diese Denker das System der reinen Erkenntnis a priori, auf logischem Wege, deduzieren wollen, eine Forderung, die auch der Neukantianismus zum grossen Teil übernommen hat, wendet sich Fries vom objektiven Beweis dem subjektiven, phänomenologischen Nachweis der Kategorien zu. Unter seinen modernen Anhängern ist vor allem Leonard Nelson, der Begründer der neuen Friesschule zu nennen. Die wesentlichen Prinzipien, die er im Anschluss an seinen Meister vertritt, habe ich im vergangenen Jahresberichte so ausführlich reproduziert, dass ich mich mit dem Hinweis darauf begnügen kann. Nelson hat sie nunmehr zu einem Buche „Über das sogenannte Erkenntnisproblem“ verarbeitet (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht), das eine nochmalige scharfsinnige Darstellung seiner Theorie auf breiterer Basis ist, ihr aber im Prinzip nichts Neues hinzufügt. Wieder sucht er die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie, oder, wie es richtiger hiesse, der Erkenntniskritik darzulegen. Und sein Hauptzweck ist es abermals zu zeigen, dass die Vernunftkritik lediglich im psychologischen Sinn verstanden werden kann, der sich vom Psychologismus dadurch unterscheidet, dass die Kategorien nicht durch die innere Erfahrung begründet, sondern in ihr bloss nachgewiesen werden sollen.

Das Buch gliedert sich in drei Teile: I. „Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie“, II. „Das Problem der Vernunftkritik“, III. „Die Geschichte der Erkenntnistheorie“. Die Schwierigkeiten

des Nelsonschen Standpunktes sind weniger in seinem Verhältnis zur Analytik, wie die bisherige Polemik annahm, als in seinem Verhältnis zur transscendentalen Dialektik zu suchen. Sollte ihm auch der Nachweis gelungen sein, dass die Kategorien nicht a priori, vielmehr a posteriori, auf dem Wege der inneren Erfahrung entdeckt werden, wofern man hier genügend zwischen Inhalt und Gegenstand der inneren Erfahrung unterscheiden lernt und dem Problem jene Weite giebt, die es in Husserls Phänomenologie, in Meinongs Gegenstandstheorie empfängt, so führt die Legitimierung der Kategorien durch das Prinzip des Selbstvertrauens der Vernunft zu einem Konflikt mit der Kantischen Ideenlehre, den Nelson durch seine Darstellung und Lösung der Antinomien kaum gelöst haben dürfte. Denn die Kritik der Ideen auf theoretischem Boden bedeutet einen der integrierenden Punkte der Kantischen Philosophie. Das Prinzip des Selbstvertrauens der Vernunft müsste aber dahin führen, den Ideen schon innerhalb des theoretischen Erkennens jene Stellung zuzuweisen, die ihnen Kant erst in den Postulaten der praktischen Vernunft zuerkennt. Schliesslich irrt Nelson darin, dass er die Aufgabe der Philosophie in der Rezeption des Friesschen Standpunktes beschlossen erblickt: in Wahrheit schliesst sie eine unendliche Fülle von Problemen in sich, die zum grossen Teile gar nicht auf der Ebene des Erkenntnisproblems gelegen sind.

Auf den Zusammenhang, der zwischen der neuen Friesschule einerseits, den phänomenologischen und gegenstandstheoretischen Untersuchungen reiner Logiker wie Husserls, Stumpfs, Meinongs besteht, habe ich wiederholt aufmerksam gemacht. Die Idealität der logischen Werte wird anerkannt, aber der Weg zu ihrer Entdeckung ist die innere Erfahrung. In diesem Zusammenhang möchte ich auch Heinrich Gomperz' „Noologie“ nennen, den zweiten Band seiner „Weltanschauungslehre“, dessen erste Hälfte „Einleitung und Semasiologie“ enthaltend, im vergangenen Jahr erschienen ist (Jena, Diederichs, 297 S.). Hier unterscheidet Gomperz viel deutlicher als in der „Methodologie“ zwischen der logischen und der psychologischen Behandlung der Gedanken. Aufgabe der Noologie ist es, die Widersprüche zu überwinden, die durch diese zwiefache, objektive und subjektive Betrachtungsart entspringen. Daher ist ihr Gebiet ein begrenztes. Es scheidet für sie zunächst die Gesetzmässigkeit im zeitlichen Verlauf des Psychischen aus, da dieselbe keine unmittelbaren Berührungspunkte

mit der Logik besitzt. „Und so wird man allgemein sagen dürfen," schreibt Gomperz, „dass es die statische Betrachtung des denkenden Bewusstseins, die phänomenologische Beschreibung des intellektuellen seelischen Lebens, oder kurz die klassifikatorischen Untersuchungen der Psychologie des Denkens sind, mit denen es die Noologie zu tun hat; denn bloss den einzelnen Arten des denkenden Bewusstseins — ohne Rücksichten auf die Zeitpunkte und Bedingungen ihrer konkreten Verwirklichung — entsprechen Verschiedenheiten der objektiven Gedanken". Man sieht, dass dies Gebiet wenigstens zum Teil mit dem von Husserl als Phänomenologie bezeichneten zur Deckung kommt. Neben dieser Unterscheidung der Gedanken in subjektive und objektive kann man sie auch im Hinblicke auf ihre Bedeutung und Richtigkeit untersuchen. Die „Semasiologie" enthält eben die Lehre von der Bedeutung. Innerhalb des Bedeutungsproblems entstehen auf der Grenze zwischen Psychologie und Logik vier Hauptfragen, die Gomperz abermals im Sinne seiner pathempirischen Methode beantwortet. Auch eine ausführliche historische Entwicklung des Bedeutungsproblems im Nominalismus, Realismus und Rationalismus bietet uns der Verfasser und er sucht in seiner Deutung die Gegensätze dieser extremen Standpunkte zu versöhnen. Das Buch bietet eine Fülle feiner phänomenologischer Analysen, die umso wertvoller sind, als sie sich in Gebieten bewegen, denen bislang innerhalb der Erkenntnislehre zu wenig Beachtung geschenkt wurde: so die phänomenologische und logische Bedeutung der Kasusformen, der Präpositionen. Im Allgemeinen nimmt Gomperz in den erkenntnistheoretischen Prinzipienfragen eine ähnliche Stellung ein wie Husserl, dessen Hauptwerk er einen wesentlichen Einfluss auf die Gedankengänge der „Weltanschauungslehre" zuspricht.

In diese Gruppe gehört wohl auch Professor Heinrich Maiers „Psychologie des emotionalen Denkens" (Tübingen, Mohr, XXV + 826 S.).

Zwar bekennt sich der Verfasser nicht zur Phänomenologie im strengeren Sinne. Er polemisiert gegen die Art, in der Husserl und Dilthey die erklärende Psychologie von dem Betrieb der reinen Logik isolieren: Maier erblickt in jener vielmehr ein unentbehrliches Hilfsmittel für die letztere. Allein die Differenz scheint mir keine prinzipielle, da in den grundsätzlichen Punkten dennoch Übereinstimmung herrscht. Denn auch Maier nimmt gegen den

Psychologismus Stellung, der auf dem Zirkel beruht, dass das Denken auf psychische Naturgesetze gegründet wird, die es selber schon zur Voraussetzung haben. Aber ohne eine tief greifende Psychologie des logischen Denkens ist auch keine Logik möglich. Der normative Charakter der Logik kann nicht anders aufgeklärt werden, als indem man die Wege des tatsächlichen Denkens erforscht. Dies Programm legt er seiner speziellen Aufgabe zugrunde: der Logik des emotionalen Denkens soll durch eine Psychologie desselben der Boden bereitet werden. Ein neues Tatsachengebiet reicht der Begriff des emotionalen Denkens selber der Forschung dar. Während die bisherige Logik das Denken einseitig in der Urteilsfunktion lokalisiert hat, soll es nunmehr auch in den emotionalen Vorstellungen aufgesucht werden. Nicht erst den Urteilen, schon den Vorstellungen wird ein logischer Wert zugesprochen, und andrerseits dem urteilenden, kognitiven Denken ein emotionales gegenübergestellt. Denn auch in den volitiven und affektiven Vorstellungen, zum Beispiel den ästhetischen, mythologischen und religiösen Phantasiegebilden, lassen sich logische Analogien zur Urteilsfunktion nachweisen. Die letztere ist die auffassende Vorstellung eines realen Objekts; ebenso werden in den emotionalen Vorstellungen Objekte vorgestellt, zwar keine wirklichen, aber doch wirklich sein sollende, oder solche, denen Illusion und Glaube eine Art eingebildeter Wirklichkeit zuerteilen. Überall vertritt hier das Sein-sollen die Stelle des Seins. Und wie das Sein der Erkenntnisobjekte in Urteilen vorgestellt wird, die Wahrheitswert beanspruchen, so wird das eingebildete, geglaubte, begehrte Sein als Objekt der emotionalen Vorstellungen in logischen Akten gedacht, die eine Parallele des Urteils bilden und demgemäss auch ein Surrogat des Wahrheitsanspruches einschliessen. Denn die emotionalen Denkakte sind vom Bewusstsein der logischen Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit begleitet. Dieses besteht in nichts anderem als der Einsicht, dass ein Denkakt durch gegebene Vorstellungsdaten gefordert ist. Und so liegt auch in den emotionalen Denkfunktionen das Bewusstsein ihrer logischen Notwendigkeit, die Einsicht, „dass sie durch jene Vorstellungsdaten gefordert sind, dass ich deren Inhalt als ein sein sollendes Objekt, als ein Objekt von dieser bestimmten Art, dem ein begehrtes Sein zuzuschreiben ist, denken muss“. Das Bewusstsein logischer Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit ist so, seinem Wesen nach überall das gleiche.

In einer gründlichen Analyse wird sonach das Wesen des emotionalen Denkens und Vorstellens behandelt: hier verdienen die Behandlung der Reproduktion und die Kritik des Unbewussten besondere Aufmerksamkeit. Diese Betrachtungen bilden das Fundament, auf dem sich die Darstellung des ästhetischen, religiösen, ethischen Denkens vollzieht, mithin jenes Denkens, das kein kognitives, urteilendes, sondern ein emotionales, affektives und volitives ist. Und, wo Maiers methodischer Grundgedanke seine Fruchtbarkeit zu bewähren hat, führt er in Wahrheit zu interessanten Aufschlüssen über das psychologische Wesen dieser komplizierten Phänomene, deren Analyse darunter zu leiden hatte, dass sie entweder unter einseitig logistischen Gesichtspunkten betrieben oder ebenso einseitig von allem Logischen überhaupt losgelöst wurde. Die Idee einer emotionalen Logik dagegen vermag beide Extreme zu überwinden, indem sie dieselben verbindet. Es gibt eine theoretische Behandlung der Ästhetik, der Religion, der Rechtslehre, der Ethik, weil das emotive Verhalten, in dem diese Gebiete gründen, zwar kein intellektuelles ist, wie die einseitigen Rationalisten, zum Beispiel Hegel annehmen, wohl aber ein solches, das nach spezifisch logischen Gesichtspunkten behandelt werden kann und muss. So weist Maier die Auffassung zurück, wonach Religion als eine Art des Erkennens erscheint. Auch die Grenzlinien zwischen der theoretischen Erkenntnis und dem Wesen der Moral und des Rechts zieht er deutlich, sowie er andrerseits die beiden letztgenannten Gebiete zu unterscheiden bemüht ist. Für den prinzipiellen Standpunkt der Schrift ist es charakteristisch, dass der Primat des ethischen Wollens über das logische Denken, der dem Neufichteanismus zugrunde liegt, anerkannt wird. Denn der Wille zur Wahrheit ist ein sittlicher Wille. Und so ist auch der Charakter der logischen Prinzipien ein emotionaler.

Verwandte Probleme behandelt Benno Erdmann in seiner in zweiter umgearbeiteter Auflage erschienenen Schrift „Umrisse zur Psychologie des Denkens“ (Tübingen, Mohr, 59 S.). Hier wird der Unterschied zwischen formuliertem und intuitivem Denken in sorgfältiger Analyse geprüft, die auch der erkenntnistheoretischen Reflexion förderlich sein kann. Das gilt namentlich von den abschliessenden Partien, die das Wesen des Erkennens dem Denken gegenüber zu bestimmen suchen, und zwar in einer von Kant entschieden abweichenden Art. Das Erkennen wird als Inbegriff

des Vorstellens genommen, dessen Gegenstände als wirklich vorausgesetzt werden. Die methodologische Grundlage dieser Analysen bietet die Assoziationspsychologie, die allerdings durchgreifenden Änderungen unterworfen erscheint.

Wie entschieden diese neue Richtung der logischen Untersuchungen vorherrscht, wird besonders ersichtlich, wenn man ältere Werke ins Auge fasst, wie zum Beispiele Wundts „Logik" (Stuttgart, Enke), die nunmehr in dritter Auflage, zu drei grossen Bänden angewachsen, vorliegt. Wohl bildet auch hier eine umfassende Psychologie des Denkens und des Vorstellungsverlaufes den Anfang. Daneben aber tritt die Erkenntnistheorie, die allgemeine und spezielle Methodenlehre, die einen grossen Teil des ersten und die beiden anderen Bände füllen. Die Psychologie des Denkens behandelt die Assoziationsvorgänge und Apperzeptionsprozesse, die Assimilationen, Komplikationen, Agglutinationen und Synthesen. Am sorgfältigsten ins Detail gearbeitet ist die Methodenlehre, die ausser der Mathematik sämtliche Gebiete der Naturforschung und der Geisteswissenschaften umfasst und in enzyklopädischer Beherrschung des Materials die Forderung einer konkreten Logik zu realisieren sucht.

Scheinbar ausserhalb des Rahmens der gesamten bisherigen Darstellung tritt eine Schrift des bekannten Denkers Eugen Heinrich Schmitt „Kritik der Philosophie" (Leipzig, Eckardt 507 S.), da sie, wie der Titel verrät, hinter die Voraussetzungen des Philosophierens überhaupt zurückgeht und sie zu entwurzeln strebt. Man würde sich aber gründlich täuschen, wenn man meinte, dies geschehe aus skeptischen oder positivistischen Antrieben wie bei Avenarius und Mach. Es sind vielmehr mystische und gnostische Gesichtspunkte, die für Schmitt, den Verfasser eines zweibändigen Werkes „Die Gnosis", leitend sind. Der fundamentale Irrtum der Philosophie besteht seiner Überzeugung nach darin, dass sie die Erkenntnis von Anbeginn einseitig unter die Bedingungen des Naturerkennens, des Erkennens der Aussenwelt gedrängt und dementsprechend als das Nachbilden, das Kopieren einer äusseren Realität betrachtet hat. Sie hat sich damit das Verständnis für den wertvollsten Teil, die eigne Innenwelt, verschlossen, indem sie auch letztere nicht als unmittelbare Wirklichkeit betrachtete, sondern als Abbild eines andren Seins. Hier ist aber die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Realität nichtig, die Erkenntnis der Innenwelt ist eine intuitive Erkenntnis. Es

besteht demgemäss hier auch kein Gegensatz zwischen Illusion und Wahrheit. Die Unendlichkeit, die dem Menschen im eignen Innern aufgeht, ist das Unmittelbarste und Sicherste, dessen er überhaupt inne werden kann. Diesen Gedanken wirft Schmitt nicht aphoristisch hin, er sucht ihn sorgfältig durch eine genaue Analyse des menschlichen Bewusstseins zu begründen. Er entwirft ein Bild seiner Struktur, seines Emporsteigens in immer höhere Dimensionsstufen von der punktuellen Empfindung an bis zu den dreidimensionalen Gebilden der Phantasie und den unendlichen Formen des begrifflichen Denkens. Auch Schmitts Betrachtungsart ist eine psychologische und phänomenologische, eine empirische: was ihn aber von der Friesschen Richtung scheidet, ist der Umstand, dass er Schellings Lehre von der intellektualen Anschauung erneuert und in der inneren Erfahrung selber unmittelbar das Absolute und Unendliche erfassen zu können glaubt. Hierin tritt der gnostische und romantische Zug seines Denkens zutage. Abermals zeigt es sich, wie die einzelnen Denkrichtungen an den Grenzen in einander überzugehen scheinen und wie es fortgesetzter Analyse bedarf, die letzten Erkenntnisbedingungen in ihren Zusammenhängen und Unterscheidungen zu erfassen. Der Gnostizismus, den Schmitt nicht allein als Weltanschauung, sondern auch als Grundlage der Kultur vertritt, leidet an den Schwierigkeiten, die jede Form der Mystik, der intellektualen Anschauung, bedrohen. Er betrachtet die Unendlichkeit selber, das Absolute, Ewige als ein unmittelbar Gegebenes, er verwischt die vom Kritizismus so deutlich gezogene Grenze zwischen dem Idealen und dem Realen. Die Unendlichkeit, die dem Kritizismus bloss als intentionaler Gegenstand des ethischen Wollens vorschwebt, wird hier zum Inhalt des Fühlens selber. Was dort nichts ist als eine Richtung der Menschenseele, wird hier zu ihrem fertigen Besitz. Zweifellos ist Schmitt im Rechte, wenn er auch der inneren Erfahrung einen Realitätswert zuspricht, der in seiner Sphäre dem der äusseren Erfahrung ebenbürtig ist. Diese Betrachtungsart ist dem Materialismus und Sensualismus gegenüber, die zum Aufbau der Realität bloss die Daten des äusseren Sinnes verwenden, von hoher kultureller Bedeutung. Auch der Gedanke, im Psychischen verschiedene Dimensionsstufen zu unterscheiden, ist, an sich genommen, überaus fruchtbar. Dadurch aber, dass Schmitt die höchste Dimensionsform, die des Unendlichen, in den Rahmen der psychischen Erfahrung aufnimmt, verfehlt er den Grundgedanken der Kantischen Welt-

anschauung, und wird, als überschwänglicher Mystiker, seinen Konsequenzen nicht gerecht. Die Tragik dieser Weltanschauung ist eben in dem notwendigen Dualismus von Ideal und Realität, von Sollen und Sein gelegen. Der Mensch bleibt stets innerhalb der Grenzen des Endlichen. Bloss als Grenze ist ihm daher die Unendlichkeit gegeben. Diesen Charakter der Begrenzung besitzt der Begriff des Transscendentalen aber zum Unterschied von dem der Transscendenz. Hierin ist auch das tiefste Motiv dafür zu suchen, dass Kant in den psychischen Phänomenen nichts an sich Seiendes, Absolutes, vielmehr eine blosse Erscheinungsform des Absoluten erblickt: ein zwingendes Motiv, dem Schmitt sich allerdings verschliessen muss, da er jenen grundlegenden Unterschied nicht anerkennt. Dementsprechend mündet seine Weltanschauung und Kulturphilosophie in einen einseitigen und etwas schwärmerischen Optimismus, der unmöglich alle Momente der menschlichen Seele in sich vereinigen kann.

Die Richtung, welche die theoretische Philosophie im vergangenen Jahre nahm, entwickelte sich, wie ich hervorhob, aus den Voraussetzungen der früheren Periode. Abermals steht der Transscendentalismus im Mittelpunkte der Forschung. Die Begrenzung der idealen Werte gegen die empirischen, doch auch gegen die metaphysischen Realitäten bleibt, wenigstens innerhalb der strengeren Erkenntnislehre, das Fundament gemeinsamer Voraussetzungen, auf dem sich erst hinsichtlich einzelner interner und spezieller Probleme bewegte Kontroversen erheben. Der transscendentale Wertbegriff nämlich unterscheidet sich einerseits vom empiristischen, psychologistischen, der in den Werten nichts als Reflexe subjektiver Dispositionen erblickt, andrerseits vom metaphysischen, der die Sanktion der idealen Werte in ihrer Übereinstimmung und Deckung mit einer metaphysischen Realität sucht. Indessen über die Art, in der dieser transscendentale Wertbegriff entdeckt und befestigt werden soll, herrscht Entzweiung. Die einen wollen den Weg in der Logik selber bahnen, sie glauben an die Möglichkeit, die transscendentalen Grundwerte selber a priori zu deduzieren und zu beweisen. Die anderen betreten den Weg der inneren Erfahrung, sie bedienen sich der Psychologie in jener erweiterten Bedeutung, die sie durch die Phänomenologie erhalten hat. So wenig der Streit zwischen den beiden Richtungen noch zu einer definitiven Entscheidung gediehen ist, es scheint, dass sich das Interesse der gegenwärtigen Forschung mehr der zweiten

Seite zuwendet. Aus verschiedenen Gruppen kommen die Denker auf diesem gemeinsamen Gebiet zusammen: Phänomenologie, Gegenstandstheorie, Noologie, Psychologie des Denkens, sie insgesamt vereinigen sich in der Aufgabe, das Logische im seelischen Erscheinungsgebiet aufzusuchen und zu charakterisieren. Im übrigen hat die immer klarere Kristallisierung des transscendentalen Wertbegriffes den Zusammenhang der Philosophie mit der Metaphysik keineswegs aufgehoben. Mehr und mehr gewinnt der Gedanke Raum, dass das Logische nicht den Vollgehalt des Realen erschöpft, sondern bloss eine Form des universalen Seins repräsentiert: ein Gedanke, dem mir besonders Simmel nahe zu kommen scheint.

* * *

Die philosophische Bewegung zieht in Deutschland stets weitere Kreise. Der Heidelberger Kongress hat abermals bewiesen, dass das Interesse sich keineswegs auf die Gelehrtenwelt beschränkt. Seine Zusammensetzung zeigte, dass einerseits in den verschiedensten Disziplinen zumal der Naturforschung das Bedürfnis nach philosophischer Klärung erwacht ist, und dass andrerseits auch die breiteren Schichten der Gebildeten nach tieferen Aufschlüssen über die letzten Prinzipien des Daseins verlangen. Mächtiger als der rein theoretische Drang erweist sich der praktische, ethische Trieb nach der erlösenden Kraft einer grossen Weltanschauung. Daher kommt es, dass ein Denker wie Nietzsche durch die Grösse und Unmittelbarkeit seiner Persönlichkeit die tiefsten Wirkungen übte, wiewohl sich sein Schaffen zumeist ausserhalb des gemeinsamen Bereiches der Diskussionen bewegt. Für die Wiedergeburt der Philosophie ist dieser affektive Drang, dies seelische Verlangen unendlich bedeutsam, da die innerste Triebfeder einer allseitigen Weltanschauung niemals eine bloss theoretische ist.

Eines der wichtigsten Zeichen für den steigenden Einfluss philosophischer Ideen ist die Fülle von Neuausgaben, die die Werke der grossen Denker der Öffentlichkeit zugänglich machen sollen. In erster Reihe steht hier wohl der Verlag der Dürrschen Buchhandlung in Leipzig, dessen „Philosophische Bibliothek“ eine gediegene Sammlung alter und neuer Werke repräsentiert. Hierunter sind zu nennen: René Descartes „Meditationen“ (Bd. 2), übersetzt sowie mit Kommentar versehen von Buchenau, David Hume, „Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand“

herausgegeben von Raoul Richter (Bd. 35), Immanuel Kant, „Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik“, herausgegeben und eingeleitet von Vorländer (Bd. 46), Spinoza, „Theologisch-politischer Traktat“, „Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes“, „Abhandlung vom Staate“ übertragen und eingeleitet von Gebhardt (Bd. 93 und 95), „Schleiermachers Weihnachtsfeier“ mit Einleitung und Register von Mulert (Bd. 117, Preis M. 2,50); alle Bände zu billigen Preisen und in vortrefflicher Redaktion. Ausserdem sind in dieser Sammlung erschienen: Vorländers instruktive und ausserordentlich anregend geschriebene „Geschichte der Philosophie“ in zwei Bänden, Witaseks „Grundlinien der Psychologie“, die sich nach Erledigung der allgemeinen Vorfragen in eine Psychologie des Geisteslebens sondert, Kirchners „Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe“ in neuer Bearbeitung von Michaelis.

Auch die Sammlung historischer Monographien philosophischer Begriffe, die die Verlagsbuchhandlung Winter in Heidelberg unter dem Titel „Synthesis“ veranstaltet, kommt dem gesteigerten Interesse an den Prinzipien des philosophischen Denkens und ihrer historischen Entwicklung entgegen. Von dieser Sammlung ist eine Monographie, Julius Baumanns „Der Wissensbegriff (VI und 229 S.) bereits erschienen, die anderen von Windelband, Rehmke, Ziegler, Joël, Stöhr, Menzer, Külpe, Drews, Vossler, Bäumker, Bauch, Kabitz, Hönigswald, Ewald sind in Vorbereitung. Baumanns Schrift untersucht den Wissensbegriff bei den Griechen, den Indern, den arabischen Philosophen, im christlichen Mittelalter und der Neuzeit. Auch die neuesten Standpunkte, Evolutionismus und Pragmatismus finden darin Beachtung.

Auch in der Sammlung Göschen ist eine „Geschichte der Philosophie“ von Bruno Bauch erschienen und zwar „Neuere Philosphie bis Kant“, die mit dem Vorzug populärer Darstellung den der kritischen Genauigkeit verbindet. Die Disposition ist übersichtlich und dem ungeheuren Material angepasst. Der Verfasser gliedert den Stoff in fünf Hauptgruppen: 1. Die moral- und religionsphilosophische, 2. Die spekulativ-dogmatische Naturphilosophie, 3. Die vorwiegend rational gerichtete Philosophie, 4. Die vorwiegend empirisch gerichtete Philosophie, 5. Die an die exakte Forschung anknüpfende Naturphilosophie. Wenngleich Bauch in der Geschichte der Philosophie vornehmlich die Entwicklung des Erkenntnisproblems ins Auge fasst, lässt er sich nicht von ein-

seitigen erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten leiten, sondern trägt auch, wie seine Wertung Spinozas zeigt, dem architektonischen Triebe der konstruktiven Metaphysik Rechnung. Hier möchte ich ferner auf eine überaus anregende Schrift hinweisen, die das Ganze der Philosophie einer kritischen Betrachtung unterwirft und ihre allgemeinen Aufgaben zu bestimmen sucht: Stanislaus Garfein-Garski „Ein neuer Versuch über das Wesen der Philosophie" (Heidelberg, Winter, 207 S.). Das Buch ist Münsterberg gewidmet, von dem sich der Verfasser deutlich beeinflusst zeigt. Sehr gut ist die Definition der Philosophie, die Garfein-Garski an die Spitze rückt. Er sucht nach einem Kriterium der Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher und philosophischer Weltbetrachtung. Da beide auf den universalen Zusammenhang aller Dinge gerichtet sind, liegt es nahe, in der letzteren bloss eine enzyklopädische Zusammenfassung der in der ersteren zutage geförderten Ergebnisse zu erblicken. Indessen, wie der Verfasser sehr fein ausführt, das Universum des Forschers ist ein anderes als das der Philosophie: das letztere unterscheidet sich vom ersten, sowie sich das Ganze der Welt von der Summe aller einzelnen Teile unterscheidet. Dass dieser allgemeine logische Unterschied besteht, weist Garfein-Garski am Beispiele der Soziologie nach, welche sich mit der sozialen Totalität, nicht aber mit der Summe der einzelnen Glieder beschäftigt. Diese innere spontane Einheit des Weltobjekts ist keine metaphysische Hypothese, sondern ein empirisches Faktum, ein unmittelbares Erlebnis. Es muss daher einen besonderen Forschungszweig geben, der sich ausschliesslich diesem Objekte zuwendet, und das ist eben die Philosophie. Im Anschluss an diese Definition wird die Unterscheidung des philosophischen Denkens vom intuitiven künstlerischen Schaffen durchgeführt. Sodann bemüht sich der Verfasser um die Darstellung des Verhältnisses der Philosophie zu den einzelnen Wissenschaften, insbesondere zur Psychologie. Die Analyse des Verhältnisses der Philosophie zur Religion bildet den Abschluss der interessanten Schrift.

Der greifbarste Ausdruck, den das Streben nach philosophischer Vertiefung gegenwärtig findet, ist immer noch die Neuromantik. Ihr Mittelpunkt ist der Verlag Diederichs in Jena, dessen Wirksamkeit ich in meinen früheren Jahresberichten ausführlich geschildert habe. Neuerdings hat sich auch der Leipziger Verlag Eckardt in den Dienst der Neuromantik gestellt: seine Auswahl

Schellings, deren bereits im vorigen Jahre Erwähnung geschah, ist aller Anerkennung wert. Eine ähnliche Auswahl der Werke Fichtes und Hegels ist in Vorbereitung. Dies Unternehmen ist mit Freuden zu begrüssen, da es eine weite Verbreitung der sonst schwer zugänglichen Hauptwerke jener Denker ermöglicht, deren Einfluss in unseren Tagen wieder ein so mächtiger geworden ist: umso bedeutsamer ist die Rückkehr zum Original selbst, aus dem allein das letzte Verständnis der romantischen und daher auch der neuromantischen Kulturbewegung geschöpft werden kann.

Hier möchte ich auch einer Sammlung denken, „Bücher der Weisheit und Schönheit“ (Herausgeber Emil Freiherr von Grotthuss, Druck und Verlag von Greiner und Pfeiffer in Stuttgart), deren Zweck es ist, Werke der grossen Philosophen, die für unsere Kultur von besonderer Wichtigkeit sind, in Auswahl herauszugeben. So erschienen in schöner Ausstattung: Rousseaus Briefe, Hg. Kircheisen, eine Auswahl aus Fechners Schriften, Hg. Otto Richter, eine Auswahl aus Platos Schriften, Hg. Gustav Schneider, Spinozas „Ethik“, Hg. Kronenberg.[1])

Auch bei Diederichs ist eine Reihe interessanter Bücher erschienen, die zum Teil über die romantische Kultur zur klassischen Antike zurückstreben. So „die Vorsokratiker“ von Nestle in Auswahl, Platons „Gorgias“ und „Menon“ von Preisendanz übersetzt. Dem Bereich der Romantik gehören an: Steffens „Lebenserinnerungen aus dem Kreise der Romantik“ in Auswahl herausgegeben von Gundelfinger, Schelling, Schöpferisches Handeln“, herausgegeben und eingeleitet von Emil Fuchs, Rousseau „Kulturideale“ zusammengestellt von Spranger. Die beiden letztgenannten Bücher enthalten eine Zusammenfassung der Hauptlehren Schellings und Rousseaus. Weiter zurück greift Carl Vogl, „Der moderne Mensch in Luther“. Der Geistesrevolutionär Luther, der Bahnbrecher moderner Kultur, nicht der Begründer einer neuen Dogmatik soll hier betrachtet werden. Und so will der Verfasser im Einzelnen nachweisen, dass in Luther sich die stärksten Ansätze zu einer neuen Lebensauffassung finden, zumal in seinem Verhältnis zum asketischen Ideale. In dieser Hinsicht kann uns Luther zum Vorbild dienen: was in ihm latent war an befreienden Elementen ist von grösserer Bedeutung als die starre Bekenntnisformel, die er ins Leben rief.

---

1) Der Preis jedes Bandes beträgt Mk. 2,50.

Das vergangene Jahr bot als das Säkularjahr Darwins auch in dieser Richtung Gelegenheit, das Erstarken der idealistischen Weltanschauung zu beweisen. Der biologische Naturalismus hat in der Erkenntnistheorie aber auch in der Ethik seine Macht eingebüsst. Sehr deutlich zeigt dies eine bei Ernst Hofmann & Co. in Berlin erschienene Schrift von Max Steiner „Die Lehre Darwins in ihren letzten Folgen“ (VI + 244 S.), die in kürzester Zeit eine zweite Auflage erfahren hat. Das Buch ist jedermann zu empfehlen, der sich für philosophische und moralische Probleme interessiert, besonders all denen, die zwischen Naturalismus und Idealismus schwanken. Denn es führt den strengen Nachweis, dass auf den Voraussetzungen der Selektionstheorie niemals eine wahrhaft humane Ethik wird fussen können, dass das Prinzip des Kampfes ums Dasein bloss die brutale Moral des Stärkeren begründen kann. Mit logischer Sorgfalt zeigt Steiner, dass überall dort, wo von naturalistischen Ausgangspunkten der Weg zu ethischen Idealen gesucht wird, Inkonsequenz und Willkür im Spiele ist. So kann man dies Buch als eine indirekte Beweisführung zugunsten des Idealismus ansehen. Denn es stellt einen vor die grosse Alternative, die Ethik dem rücksichtslosen Egoismus des Naturzustandes preiszugeben oder sie auf ideale Prinzipien zu gründen. Der Akzent der Polemik ist freilich teilweise ein allzu heftiger, insbesondere in der Widerlegung Krapotkins.

Das Wesen der Neuromantik scheint mir, in diesem Zusammenhang betrachtet, das eines Durchgangsstadiums zu sein. Denn es ist schon für den Charakter der Romantik bezeichnend, dass sie weniger einen Abschluss als einen Anfang darstellt. Wenn ein neues Gebiet der Seele und des Geistes erschlossen wird, wenn sich dem staunenden Blick verborgene Möglichkeiten offenbaren, dann werden sie zunächst als ein Seltsames, Fremdartiges empfunden, Züge, die sich bald zum Begriff des Romantischen verdichten. Aber die Aufgabe der Denker und Künstler ist es nicht, hier stehen zu bleiben oder gar den Reiz des Unbekannten noch künstlich zu steigern, vielmehr im Gegenteil, das Unbewusste in die Form des Bewusstseins zu erheben, das Dunkle zu klären. So führt die wahre Romantik von selber zu jener Synthese von Idealismus und Realismus, die das Wesen der klassischen Kunst und Philosophie kennzeichnet. Wir müssen daher auch erwarten, dass die Neuromantik sich zu vollendeteren und edleren Gebilden kristallisiert, dass sie nicht in gestaltlosem Pseudomystizismus versande, sondern

umgekehrt sich in der Gestaltung und Klärung des Geheimnisvollen und Unfassbaren bewähre. So schreibt Joël in seinem dialogischen Buche „der freie Wille" (München, Bruckmann, XVII + 724 S.): „Ich sehe in der Klassik bloss die Romantik geformt, gefasst, begrenzt und damit überwunden. Denn die Romantik lebt im Unbegrenzten, im ewigen Überschreiten der Schranke, in ewiger Überwindung des Festen, im unendlichen Strom und Wandel, in unendlicher Variation". Diese Sätze finden sich in einem Buche, das man selber vielfach als den Versuch einer vollen Hinnahme und eben damit einer inneren Überwindung der Romantik betrachten kann. Es ist ein sehr reichhaltiges, überaus intensives, beinahe leidenschaftliches Buch, das der ausgezeichnete Basler Denker nicht allein als abstrakte Formulierung einer Weltanschauung, sondern noch mehr als persönlichen Ausdruck eines Welterlebnisses verfasst hat. Der Mechanismus der Natur soll in seiner blossen Relativität erkannt werden, die, weit entfernt, das organische und bewusste Leben zu knechten, umgekehrt von diesem gemeistert wird. Über der mechanischen Notwendigkeit erhebt sich die Freiheit: aber auch die Freiheit ist nicht das Höchste, wie die Romantik wähnt, vielmehr ordnet sie sich einer noch höheren, ethischen und idealen Notwendigkeit unter. Die Freiheit löst das reine Subjekt aus der Umklammerung durch die objektive, sinnliche Realität: aber das reine Subjekt sucht ein erhabeneres Objekt, dem es sich in Freiheit hingiebt, von dem es sich binden lässt. Und so führt dies grosse Ringen schliesslich zur Hingabe an die Gottheit, an die Weltpersönlichkeit, die nichts ist als die freie, organische Einheit jenes kosmischen Mechanismus, den die träge, stoffliche Welt repräsentiert.

Dieser letztere Gesichtspunkt bildet auch das Leitmotiv eines Systems der philosophischen Weltanschauung, „Person und Sache" von William Stern, dessen erster Band „Ableitung und Grundlehre" bisher erschienen ist. Das Buch empfiehlt sich nicht allein durch seine scharfsinnige und wahrhaft elegante Darstellung, durch die Konsequenz und organische Symmetrie der einzelnen Thesen, sondern es ist auch überaus charakteristisch für die schroffe Umkehrung der Gesichtspunkte, die sich in der neuesten Spekulation vollzogen hat und der modernen Weltanschauung ihr Gepräge giebt. Vor allem ist die metaphysische Grundrichtung, die Zuspitzung des philosophischen Denkens auf die innere Wesenheit des Seins bezeichnend. Aber auch das Spezifische dieser Meta-

physik, die am meisten durch Aristoteles und Leibniz und unter den Neueren wohl durch Lotze bestimmt wurde, ist sehr beachtenswert. Der Mechanismus soll wieder durch die Teleologie, der Impersonalismus nicht durch den naiven, wohl aber durch einen kritischen Personalismus überwunden werden. Der Begriff der Person wird allerdings nicht durch das Merkmal des Psychischen sondern durch Merkmale formaler Natur, die synthetische Einheit und Ganzheit, die Zielstrebigkeit und Aktivität, die Selbsterhaltung und Selbstentfaltung definiert. Der Mechanismus erscheint auch hier bloss als ein Werkzeug der Person. Und das ganze Weltall stellt sich als eine Hierarchie der Personen dar, gipfelnd in einer höchsten Personalität, der Gottheit, die indessen bloss als Grenzbegriff gedacht werden kann. Was William Stern bezweckt, ist nicht eine äussere Negation der mechanischen Naturphilosophie, sondern eine innere Überwindung derselben, dadurch, dass sie als notwendige Vorstufe einer höheren, personalen und teleologischen Erkenntnisart betrachtet wird: und darin liegt zugleich das Typische und Symptomatische dieses Versuches.

Denn in dem Ringen nach einer neuen Weltanschauung kehrt vor Allem dies Motiv unaufhörlich wieder: die Welt als eine innere Fülle und Mannigfaltigkeit zu erfassen, die nicht tote Form, sondern lebendiger Inhalt ist und deren Wesen nicht als Notwendigkeit, sondern als Freiheit gedeutet werden muss.

Kants Kategorientafel und der systematische Begriff der Philosophie.

Von Hans Ehrenberg.

In der systematischen Philosophie unserer Zeit arbeiten sich zwei Tendenzen entgegen: einerseits fühlt sich das Denken zu Leistungen befähigt und will das Recht der Gegenwart in Eigenheit und Leben ausüben, andererseits kann es sich, wenigstens von Zeit zu Zeit, nicht verhehlen, dass seine vermeintlich origonalen Gedanken jedesmal auf Ideen der deutschen Philosophenschule zurückgeführt werden können; so giebt uns die Geschichte, an die wir um der Gegenwart willen appeliert haben, um der Vergangenheit willen Unrecht. Es ist das wohl eine der unangenehmsten Situationen, in der sich die Philosophie je befunden hat. Sie hat nur zwei Wege vor sich: entweder entwickelt sie sich am eigenen Gedanken und muss hernach die Erfahrung machen, dass sie die Mühe der eigenen Arbeit nur auf Gedanken verwandt hat, die andere schon vor hundert Jahren ausgesprochen haben, und dass sie hierbei die ungewollten Vorbilder an Breite und Tiefe nicht einmal erreicht hat. Oder sie sieht ihre Aufgabe darin, sich selbst eine historische Stellung im Verhältnis zu Kant und seinen Nachfolgern zu erwerben, verliert dann aber nur zu schnell, versunken in den Reichtum dieser historischen Gestaltungen, die Möglichkeit zum selbständigen Produzieren. Während sonst die Philosophie stets durch die Geschichte zur Selbständigkeit und durch die eigene Produktion zu einer geschichtlichen Stellung geführt wird, fehlt uns heute die effektive Gemeinschaft zwischen systematischem Denken und historischem Forschen, und die Philosophie gleicht einem Reisenden, der im fremden Wunderlande wandert und träumt, solange bis er nur noch im Traume nach Hause zurückkehrt. Der folgende Aufsatz weiss sich von diesem Mangel der Zeit nicht frei und unterscheidet sich nur insofern von dem philosophischen Zeitbewusstsein, als er eigene Gedanken

durchaus bewusst an eine historisch gegebene Gestalt anknüpft und von ihnen am Ende wieder zum Geschichtlichen zurückkehrt.

Das aus der Geschichte Überlieferte, das mir als künstlicher Anfang dient, ist die Kategorientafel Kants. Die zahlreichen Angriffe, die sich von jeher auf sie richten und denen zum Trotz sie sich unverwüstlich zeigt, richten sich wesentlich gegen alles an ihr, sowohl ihren Inhalt als ihre Ableitung. Am Inhalt vermisst der eine irgend eine Kategorie, der andere findet etliche überflüssig; doch ist bei allen diesen „Meinungen" nichts Positives herausgekommen. Es ist überhaupt eine unmögliche Aufgabe, einzelne Kategorien aus der Tafel herauszureissen und für sich zu rechtfertigen oder zu verwerfen. Die inhaltliche Begrenzung der Kategorientafel lässt sich nur zusammen mit ihrer philosophischen Ableitung entwickeln (Übrigens bemerkt man bald die innere Haltlosigkeit solcher rapsodischen Angriffe, auf die hier im entgegengesetzten Sinne einmal ebenso rapsodisch hingewiesen werden mag; Was soll z. B. fehlen? die Kategorie des Zweckes, heisst es; das gilt aber nur von der Kritik des Erfahrungswissens, während der Zweck in Kants Ethik sogar als einzige Kategorie fungiert; wie er ferner die Historie der Organismen (Kritik der teleologischen Urteilskraft) und ebenso die Weltgeschichte beherrscht, ist bekannt genug: es bleibt also, dass der Zweckbegriff nicht in der reinen Naturwissenschaft (Grundsätzen der Vernunftkritik) vorkommt; da wir aber die Succession der Objekte in der Zeit nicht derart erfahren können, dass das Spätere das Frühere bedingt, so würdigen wir die Motive Kants und finden ihn gegenüber jenem Einwand gerechtfertigt. Eine andere Behauptung betrifft das doppelte Vorkommen des Wirklichkeitsbegriffes in der Kategorientafel: Realität und Dasein; nun giebt aber die Kategorie der Realität bei Kant ein Gesetz für die Natur (das Objekt), die des Daseins eine Beurteilungsnorm für das Subjekt; jene bedeutet Inhaltswirklichkeit, diese Tatsächlichkeit (Soundnichtanderssein), zwei Begriffe, die niemand mehr für gleichbedeutend halten wird. Auch die Kategorien der Wechselwirkung und der Limitation sind nicht unbehelligt geblieben; wenn wir aber anstatt jener — Gemeinschaft sagen, an Stelle dieser: durch Aussage über das, was es nicht ist, bestimmtes Sein, so sind diese Kategorien ebensogut gerechtfertigt. In Summa zeigt sich hierin, dass auf so simple Denkweise Kategorien weder zu erzeugen noch umzubringen sind).

Ich wende mich deshalb zur Frage der Ableitung oder Deduktion der Kategorientafel. Im Rahmen der Vernunftkritik, also unmittelbar vom Standpunkt Kants, sehe ich für diese Deduktion drei Möglichkeiten: die Ableitung aus den Urteilsformen (Kant), die aus der transscendentalen Apperzeption (Fichte), die aus den Grundsätzen (Cohen, Stadler). Das Verhältnis der Kategorien zu den Urteilsformen einer-, den Grundsätzen andererseits soll uns zuerst beschäftigen. Man sieht es entweder so an, als ob die Urteilsformen und Grundsätze von den Kategorien bezogen seien, womit sicher nichts für die Deduktion der Kategorien gewonnen wäre, oder man glaubt ausdrücklich, die Kategorien für das logisch Spätere halten zu dürfen; folgendes lässt sich für das Letztere sagen: Urteile sind nötig, um irgend einer Kategorie Anwendung zu geben, erst im Urteilen verschafft uns die Kategorie ein Wissen. Die Urteile aber, in denen irgend ein Wissen ausgesprochen wird, lassen sich sowohl formallogisch als auch transscendentallogisch ansehen, d. h. erstens nach den analytischen Urteilsformen, zweitens nach den synthetischen Urteilsformen (synthetischen Urteilen a priori oder Grundsätzen). Es besteht also zwischen der eigenen Ansicht Kants, der die Kategorien aus den Urteilen gewinnen zu können glaubte, und der besonders unter Neukantianern vertretenen Ansicht einer Deduktion der Kategorien aus den Grundsätzen das Gemeinsame, dass die Anwendung der Kategorie das Kriterium für ihre jeweilige Inhaltsbestimmung abgeben soll. Wie verhält es sich nun mit einer solchen Deduktion? Kann man nicht zu Gunsten jener Ansicht anführen, dass die Kategorie ihrem Begriff nach den in einer Erfahrung anzuwendenden Verstandesbegriff bedeutet, dass die „transscendentale Bedeutung“ derselben nur als Moment der „empirischen Anwendung“, d. h. als in einem Urteil enthalten, gewiss wäre? Aber damit wird doch keine Kategorie ihrem inhaltlichen Sinn nach entwickelt. Wenn vielmehr in Wahrheit ein inhaltliches Deduzieren geschehen soll, das mehr als den blossen Begriff — überhaupt der Kategorie ergiebt, so muss ein Masstab da sein, durch dessen Benutzung wir in den Stand gesetzt werden, entweder die Tafel der Urteile oder die der Grundsätze Vollkommen zu finden. Wenn es aber der Vorzug der Philosophie ist, sich nirgends einem fremden Masstab fügen zu brauchen, ja nicht einmal zu dürfen, ohne dadurch in den Relativismus zu verfallen, so kann auch die Deduktion einer Kategorientafel gar nicht mit Hilfe eines fremden Masstabes stattfinden,

sondern muss in ihren eigenen Begriff den Masstab für ihre Ausführung besitzen. (So ist es z. B. der eigene Begriff des Verstandes (Begriff einer möglichen Erfahrung), an dem die Vernunft die Grenzen des Verstandesgebrauchs in der Vernunftkritik bestimmt (Kr. d. r. V., 400)). Um also die Tafel der Urteilsformen oder die der Grundsätze als Ausgangspunkt für die Deduktion der Kategorien ansehen zu können, müsste die eine oder andere durch ihren eigenen Begriff in ihrem Umfang und Inhalt bestimmt werden können.

Wie sollte aber die formale Logik einen Masstab haben, an dem sie sich selbst messen kann, da sie von aller gegenständlichen Bedeutung, sei es der Erfahrung, sei es der Idee, abstrahiert hat, also weder einen Anfang noch ein Ende noch einen Fortgang von einem Teil zum anderen, es mithin gar keinen Begriff eines Systems derselben geben kann. Das kastrierte Denken der formalen Logik ist noch nicht einmal fähig gewesen, sich in der Geschichte zu entwickeln; es hat seit Aristoteles keinen Schritt vorwärts gemacht!

In ganz anderer Wertschätzung müssen uns die Grundsätze stehen; sie sind im Gegensatz zur formalen Logik wenigstens ein Bestandteil der Philosophie. Aber sie sind doch nur eine Wissenschaft von der Natur. Wie kann aber die Naturphilosophie (reine Naturwissenschaft) einen Masstab besitzen, der sich auf die Kategorien beziehen liesse? Und wenn die Naturphilosophie allerdings mit einem eindeutigen Anfang beginnt, nämlich dem Begriff des Mannigfaltigen, und von ihm aus gleichsam die logische Schöpfungsgeschichte der Natur entwickelt, so liegt doch deren Endpunkt nicht bereits in dem philosophischen Begriff der Natur, und die Schöpfung würde aus sich heraus nie Halt machen, wenn es ihr nicht die bereits gezogenen Grenzen einer Kategorientafel geboten. Nur empirisch können wir die vor unserem Denken transscendental entstandene Welt mit der uns aus der Erfahrung bekannten vergleichen; doch kann derartiges Vergleichen nie als etwas Endgültiges angesehen werden; denn es bliebe doch stets das: es könnte auch anders sein — — —, (und die Einwände des Positivismus gröberer wie feinerer Schattierung gegen die „Unverwüstlichkeit“ der Kategorien würden im Rechte sein). In der Kritik als Philosophie der Erfahrung, d. h. als reiner Naturwissenschaft, ist daher gar kein Platz für eine ausgeführte Kategorientafeldeduktion, und damit noch nicht einmal für das Problem derselben. — Hier möchte ich überhaupt die Bemerkung machen, dass man zu sehr

geneigt ist, in der Kritik der reinen Vernunft mehr als Naturphilosophie zu sehen, während sie, wenigstens ihren Ergebnissen nach, nirgends etwas anderes behandelt, als die Welt der Erscheinungen, die Sinnenwelt. Es wird, wenn man sich dies zur Genüge vorgestellt hat, nicht verwunderlich erscheinen, dass Kant in der 2. Aufl. selbst zur Einsicht gekommen ist, dasjenige, was wir heutzutage unter einer Deduktion der Kategorientafel verstehen würden, auch als Aufgabe von sich abzuweisen; er sagt: „Von der Eigentümlichkeit unseres Verstandes aber, nur vermittelst der Kategorien und nur gerade durch diese Zahl und Art derselben Einheit der Apperzeption a priori zu Stande zu bringen, lässt sich ebensowenig ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine andere Funktionen zu urteilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind" (Kr. d. r. V., 668). Möchten wir heute auch in den von Kant abgelehnten Aufgaben notwendige Inhalte der Philosophie sehen, so können wir doch darin nicht von ihm abweichen, dass wir sie nicht zur Erkenntnistheorie der Natur zu rechnen haben.

Wenn wir aber gleichwohl die Frage nach einer ernsthaften Deduktion der Kategorientafel erheben, so muss derselbe in einem Punkte mit dem ursprünglichen Versuche Kants übereinstimmen, nämlich in der Ableitung aus einem anderen bereits als Vielheit gegliederten System von philosophischen Begriffen. Hierbei würde sich die weitere Frage erheben, ob wir unter dem die Kategorientafel hervorbringenden System die Philosophie im allgemeinen und ganzen oder ein System speziell der reinen Logik zu denken haben. Im letzteren Falle würde sich durch den Zusammenhang von Kategorie zu Kategorie innerhalb der Kategorienlehre selbst der systematische Begriff entwickeln, durch den ebenso wie der Fortgang von einem Kategoriebegriff zum anderen auch der Anfang und das Ende der Tafel bestimmt würde. Fichte hat zuerst diesen Versuch gemacht, nur dass bei ihm die Kategorien noch die Zweideutigkeit an sich haben, dass ihr System, d. i. die Wissenschaftslehre, zugleich reine Logik (Entwicklung des Ich) wie Erkenntnistheorie (Naturphilosophie) giebt; um diese Doppeldeutigkeit zu vermeiden, sieht man sich bei Fichte auf die Einheit des Prinzips (Identität des Ich) zurückversetzt, welches aber auch Kant schon besass, sodass auch Fichte noch der von ihm selbst gegen Kant erhobene Vorwurf gebührt, die Vielheit der Kategorien aus der Einheit des Kategoriebegriffes ohne systema-

tische Notwendigkeit abgeleitet zu haben; erst Hegel hat durch seine systematische Denkweise den inneren Widerspruch der Kantisch-Fichtischen Philosophie beseitigt, indem er Logik und Naturphilosophie trennt. Es ist daher sehr bezeichnend. dass Hegel sich in der Einleitung zu seiner Logik auf Kants Begriff einer transscendentalen Logik beruft und doch in der Tat statt einer Kritik der reinen Vernunft (als Theorie der Erfahrung) ein System der Denkformen des Philosophierens selbst giebt. Aber darin liegt auch der innere Widerspruch seiner Logik, dass die Kategorien einen Gehalt haben sollen und trotzdem ihre Inhaltsbedeutung von allen bestimmten philosophischen Disziplininhalten entblösst ist. Es lässt sich aber nicht einsehen, wie man innerhalb der Philosophie von philosophischen Begriffen Gattungsbegriffe bilden kann, ohne dadurch in die rein formale Logik zurückzufallen. Wenn es nun gewiss ist, dass die Logik Hegels von einer formalen Logik am weitesten entfernt ist, so nimmt sie dafür aber die Unklarheit in den Kauf, dass jede ihrer Kategorien in sehr verschiedenem Sinne verstanden werden kann, je nachdem man sie auf einen Natur-, Sittlichkeits-, Kunst- u. s. w. Begriff bezogen denkt. Es frägt sich also, ob die einzelne Kategorie ohne einen bestimmtem ausserhalb der Kategorie liegenden Inhalt noch philosophische Objektivität (Wahrheit) besitzen kann, zumal wenn die Kategorienlehre am Anfang des Systems steht und die anderen Begriffe, auf die sich die Kategorien potentiell beziehen, noch gar nicht entwickelt sind. Dieses Bedenken gegen die Logik Hegels führt mich auf den Gedanken, die Kategorientafel im konkreten Zusammenhang mit den Inhalten der philosophischen Disziplinen zu deduzieren. Dieser Versuch ist noch nicht gemacht, und ich glaube daher, dass es auch für denjenigen, der von vornherein ein Misstrauen gegen ihn hat, nützlich sein wird, ihn durchzudenken. Denn da wir doch einmal erkannt haben, dass die Philosophie Kants keine Deduktion einer Kategorientafel enthält, ja nicht enthalten kann, ist es die wichtigste Aufgabe der Philosophie geworden, das Verhältnis von Logik und Philosophie gedanklich zu durchdringen.

Es ist hier auch der Ort, in einem neuen Sinne auf eine vielbemerkte Eigentümlichkeit der Kantischen Systematik hinzuweisen. Der innere Aufbau seiner Werke, zum Schaden der Philosophie stets nur mit überlegenem Spott oder philologischer Akribie behandelt, läuft oft, wie Kant sich ausdrückt, „am Leit-

faden der Kategorientafel". So folgt die Systematik der Antinomien, der Metaphysik der Natur, der Analytik des Schönen, der Reihenfolge der Kategoriengruppen Quantität, Qualität, Relation und Modalität, die der Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft disponiert ihre vier Teile nach Qualität, Quantität u. s. w. (wie oben). Ohne auf die einzelnen Beispiele einzugehen, müssen wir doch streng zwei verschiedene Gruppen unter ihnen unterscheiden; Die Disposition der Antinomienlehre oder der Metaphysik der Natur nach den vier Kategoriengruppen hat darin ihren Grund, dass jene wie diese die Kategorien als transscendentale Grundsätze der Erfahrung voraussetzen; sie sind philosophische Umbildungen des Systems der reinen Naturwissenschaft; die Systematik an Hand der Kategorien folgt daher hier aus der inhaltlichen Anwendung derselben; sie stehen hier auch in der Bedeutung des Erfahrungsgebrauchs, sind Begriffe von einem Gegenstand der Sinnenwelt, und auch ihre Bedeutung für die Systematik erschöpft sich so in dem Erfahrungsgebrauch. Dagegen hat weder die Philosophie des Schönen noch die der Religion ein begriffliches Verhältnis zu den Naturkategorien; vielfach ist daher gerade für sie die Meinung verbreitet, dass hier Kant seine Systematik einem einmal erprobten Denkschema zu Liebe gebildet habe. In der Tat aber fungieren die Kategorien hier in dem Sinne, nicht Objekte der Sinnenwelt, sondern der Ideen- resp. Wertwelt zu konstituieren; um nur ein Beispiel zu nennen, so wird die Quantität selbst ein Bestandteil des Schönheitswertes: ästhetischer Gemeinsinn. Die Kategorie ist dann nicht der Begriff eines Objektes, sondern einer Idee —, der Gebrauch der Kategorie ist kein empirischer, sondern ein absoluter. Eben diesen Begriff einer absoluten Anwendung der Kategorien ist es nun, den ich im folgenden einer versuchsweisen Ausführung unterwerfen will — und sowenig Kant einer solchen Behandlung zugestimmt hätte, so sehr liegen doch die Keime zu ihr in ihm selbst.

Ich werde also im Folgenden die Philosophie als ein System von reinen Begriffen (Vernunftideen bei Kant, absoluten Werten bei den Modernen) darstellen. Das System ist das Kants, das in seiner schliesslichen Gestaltung in theoretische, praktische, ästhetische und Religionsphilosophie zerfiel. Auch hier folge ich also dem historisch Gegebenen, mit dem Bewusstsein, damit an das Wertvollste, das wir besitzen, anzuknüpfen — und werde nur die Philosophie der Kunst, übrigens im Anschluss an gewisse Be-

merkungen Kants, mit der theoretischen Philosophie in einem Teile des Systems vereinen; die Begründung dafür findet sich an der betreffenden Stelle.

Ich beginne mit der Ethik; der Grund ist der, dass allein von ihr im Kantischen System gilt, dass sie keinerlei Voraussetzungen macht; Kant nennt daher den Begriff der Freiheit „die einzige unter allen Ideen der reinen Vernunft, deren Gegenstand Tatsache ist, und unter die Scibilia mit gerechnet werden muss" (Kr. d. Urt., 370); es ist dies der Grund, warum Kant dem reinen Vermögen der praktischen Vernunft zugesteht, sich durch die Tat zu realisieren und einer besonderen Deduktion im Sinne seiner Methode entbehren zu dürfen; es ist daher nicht wiederum Gegenstand einer kritischen Überlegung (Kr. d. pr. V., 1). Der Begriff der Freiheit macht deshalb, nach Kant, den Schlussstein (ebenda) von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen Vernunft aus, und alle anderen Ideen werden als möglich nur dadurch bewiesen, dass Freiheit wirklich ist. In Ansehung der Freiheitsidee kann man sagen, hört die Kritik auf, Kritik zu sein. Bei ihr liegt der voraussetzungslose Anfang des Kantischen Philosophierens; denn Freiheit setzt ausser sich selbst nichts voraus; sie hat geradezu die Bedeutung des Begriffes „Keine Voraussetzung". Es ist dies meines Erachtens die wahre Bedeutung, die man Kants Lehre vom Primat der praktischen Vernunft geben muss, wenn man sie als einen Begriff fassen will, der über dem Inhalt der einzelnen Kritiken stehen soll. (Hegel hat zuerst von der Philosophie verlangt, dass sie mit einem Begriff beginne, der sich selbst als Anfang der Philosophie rechtfertige; dies wäre aber nicht, wie Hegel selbst meint, der Begriff des Anfangs, welcher vielmehr in einen viel späteren Teil des Systems, in die Philosophie des philosophischen Denkens, gehört, sondern es ist dasjenige, dessen begrifflicher Sinn ist, ein Anfang zu sein, d. h. dasjenige, das die Bedeutung des Anfangs hat; das ist aber die Freiheit, in deren Begriff es liegt, jedes philosophische A priori ihrer selbst auszuschliessen (cf. auch bei Kant: Freiheit = absoluter Anfang einer Reihe). In diesem Sinne nehme ich den Gedanken Fichtes von der Freiheit als ursprünglicher Tathandlung auf).

Hier ist folgende, ein wenig komplizierte Überlegung zu machen: Die Freiheit ist der Anfang —, aber der Begriff des Anfangs setzt etwas Folgendes, wofür es Anfang ist; die Frei-

heit ist somit sowohl das absolute Anfangen als das absolut Angefangene; dieses ist also dasjenige, wofür die Freiheit ist; wenn aber die Freiheit etwas hat, für das sie ist, so hat sie einen Zweck; dieser ist das Angefangene (für das sie frei ist, um es anzufangen). Der Zweck der Freiheit ist somit das Anfangen; aber nur in Beziehung auf das Anfangen kann ich von einem Zweck der Freiheit sprechen; dieser ist also selbst durch das Anfangen bedingt, d. h. der Zweck der Freiheit wurzelt so selbst wieder in dem Zweck, den das Anfangen hat; also ist das Anfangen sowohl Freiheit als der Zweck der Freiheit, oder Freiheit und Zweck der Freiheit sind identisch, d. h. die Freiheit ist sich selbst Zweck.

Der Zweck ist aber stets ein Bezwecktes, ein anderes, das gewollt wird; wenn es heisst, dass die Freiheit sich selbst Zweck ist, so unterscheidet sie in sich sich selbst als Zwecksetzendes und als Bezwecktes: als ersteres ist sie die Freiheit als der Wille, der frei ist, und als letzteres ist sie das Objekt des freien Willens, das Kant das Reich der Zwecke nennt. Das Reich der Zwecke aber ist nicht inhaltlich bestimmbar; es verdient ebenso das Reich der Freiheit zu heissen; seine Zwecke sind nur negativ bestimmt als von anderen Bestimmungsgründen freie Zwecke. Der Wille, der das Reich der Zwecke will, ist als solcher der Wille, welcher von ausser ihm liegenden Gründen frei ist; in dieser Negation ist gerade seine positive Wesenheit enthalten; er ist der nicht-bestimmte Wille, oder die Freiheit ist in ihm als absolute Negativität des Wollens, d. i. als Heiligkeit. (Die Kategorie der Limitation dient uns dazu, ihn in seiner Wahrheit zu erkennen (der Satz hat deshalb die Form des der Limitation bei Kant korrespondierenden unendlichen Urteils: A ist non-B). Der heilige Wille ist mithin als Negation der Negation, d. h. durch Verneinung Bejahtes, der Stammbegriff des Systems der Sittlichkeit).

Der qualitativ reine Wille des Heiligen lebt in der reinen Intelligibilität; in ihm liegt durchaus noch die Unbestimmtheit darüber, was für Inhalte er als Zwecke will; er kennt nun nichts als sich selbst, und so muss er sich selbst auch als einzigen Zweck anerkennen; dann bleibt er aber in seinen Zwecksetzungen bei sich selbst, und statt der Welt, welche er aus sich erschaffen wollte, entsteht ihm immer nur das eigene Selbst wieder und wieder. Der heilige Wille verneint so die Wirklichkeit seiner

Wirksamkeit: Wenn die Freiheit ihrem Begriff nach — sie giebt sich sich selbst als Selbstzweck — an sich selbst ihre Realität hatte, so zeigt sich jetzt im Gegenteil, dass sie im Verwirklichen ihrer selbst, d. h. in der Ausführung ihrer Zwecksetzungen, nicht zur Wirklichkeit kommt; sie verneint sich der Realität nach, das Reich der Zwecke kommt nicht zu Stande, und der Wille ist so überhaupt zum Schweigen gebracht, zur Untätigkeit verurteilt; er ist die Freiheit, die Nichts ist, d. i. aber das Unheilige, das Böse, der Geist, der stets verneint.

Aber weiter ergiebt sich, dass der Wille, der seine Realität verneint (weil er in der Zwecksetzung, in der er zur Wirklichkeit kommen will, immer wieder zu sich selbst zurückkehrt), dass dieser böse Wille im Sich-selbst-wollen einen Inhalt hat, nämlich sein Ich, dem er treu bleibt, den er bejaht; und in der Konsequenz, mit der er sich zu sich selbst bekennt, macht er sich zur Persönlichkeit, und sein Wille ist das Gute, in ihm produziert die Freiheit wirklich, und er hat die Realität in sich. Das Gute ist also das Ich, insofern es sich selbst treu bleibt; hierin verhält es sich zu sich selbst und hat den Grund seines Willens unvermittelt in sich; das Ich aber als sich selbst Bestimmendes ist frei, d. i. der Wille als der freie Wille des Ichs, als seine autonome Sichselbstbestimmung, ist sein Gutsein. Aber insofern er nur sich selbst will, verwirklicht sich der gute Wille nicht und ist so wiederum der böse, und so gehen gut und böse noch in einander über; das Sichtreubleiben von der Seite des Wollens ist das Gute, von der Seite des Gewollten aber das Böse; der gute Mensch, der bei sich bleibt, will so das Gute, aber unter der Hand wird es ihm zum Bösen, weil ihm überhaupt Nichts aus seinem Willen entsteht — der böse Mensch, der sich konsequent bleibt, will so das Böse, aber unter der Hand wird es ihm zum Guten, weil er als Persönlichkeit will — das Ich ist somit ebenso gut wie böse, es ist beides. Somit steht es ausserhalb des Guten, um böse, und ausserhalb des Bösen, um gut sein zu können; d. h. das Gute und Böse haben die Bedeutung des sittlichen + (gut) und des sittlichen — (böse) (Kant), das zum Ich hinzugesetzt wird, d. i. die seines sittlichen Wertes. Damit treten Gut und Böse auf dieselbe Seite des Gegensatzes; Ich und sittlicher Wert, und ihr wechselseitiges Ineinanderübergehen wird so begriffen. Allein im Guten und Bösen erhält das Ich seine sittliche Wertbestimmung, und allein in der Beziehung auf diese existiert es auf dieser Stufe

der Philosophie; das Ich ist somit das sich zum Guten wie Bösen verhaltende Ich; das Gute ist gerade ihm das +, das Böse gerade ihm das —, es erkennt das Gute an, verwirft das Böse — —, für sich selbst erkennt es an, für sich selbst verwirft es, denn das Gute und das Böse sind nur seine eigenen Werte. Was es bewertet, ist somit seine eigene Bestimmung (Bestimmung des Menschen). — — Oder das Gute und Böse verhalten sich zu ihm als Negation seiner Freiheit, als Gesetz. (Die Freiheit steht noch jenseits von gut und böse, in der Freiheit ist das Gute noch ebensosehr das Böse und das Böse ebensosehr das Gute; für den, der „jenseits von gut und böse" urteilt, muss, wie sich ergab, so alles Positive für gut, alles Unproduktive für böse gelten; aber ihre wahrhaft ethische Bedeutung erhalten gut und böse erst am Begriff des Gesetzes. Das Heilige ist für uns daher nur das sittliche Ideal, gut und böse aber die sichtbaren Masstäbe, und der Unterschied des Göttlichen und Menschlichen ist in der Moral ein qualitativer: er liegt in der fleckenlosen Reinheit der Gesinnung. Erst für ein Wesen, dem das Sittliche nicht Natur, sondern Gebot ist, giebt es die Wahl zwischen gut und böse. Das Gesetz aber ist das Anderssein der Freiheit, es setzt die Freiheit als Bestimmungsgrund voraus, verneint sie aber in sich selbst; im Gesetz wird so die Freiheit aus sich heraus zum Inhalt, zur Wirklichkeit kommen. Das Gesetz aber steht diesseits von gut und böse und hat die beiden hinter sich, ist aber wegen dieses Dualismus noch nicht die unmittelbare Wirklichkeit des Sittlichen; es setzt vielmehr das Wirkliche als Vermittlung für sich voraus, durch dass es entweder bejaht oder verneint, und so realisiert wird; d. h. das Gesetz ist nicht selbst eine sittliche oder unsittliche Realität, sondern zu ihm verhält sich etwas, für das es als Masstab der Sittlichkeit dient: das Gesetz ist nur die Norm, das Nur-gesollte, und zu ihm verhält sich das Sein als erfüllend oder nicht erfüllend).

So finden wir uns, indem wir den Widerspruch der guten und der bösen Freiheit gelöst haben, in einen neuen Widerspruch verstrickt: das Gesetz giebt nur ein Soll, und der Norm tritt die Wirklichkeit des Subjekts als ein ihr Fremdes gegenüber; das Gesollte ist nämlich das Noch-nicht-seiende, und das Seiende ist als Seiendes das Nicht-mehr-gesollte. Aber wie wäre das Gesetz Gebot, wenn es nicht gesetzt wäre? wie gesetzt, wenn es dadurch nicht das Sein in sich enthielte? Das Sollen schlägt somit in

seinen Gegensatz, die Macht des Seins, um, und ebenso bringt das Sein das Sollen in sich hervor; nämlich nur als Nicht-sollen ward uns der Begriff des Seins, aber damit ist es eben des Sollens Seins. Dasjenige, was, weil es ist, nicht mehr gesollt wird, ist gerade das Gesollte selbst, und dasjenige, was noch nicht ist, ist nichts anderes als das Sein des Sollens. Diesem Ineinanderübergehen von Sein und Sollen wird der Begriff des Gewissens gerecht; in ihm, als dem Bewusstsein des Verpflichtetseins, lebt das Soll als anerkannter kategorischer Imperativ sein Sein, und das Gewissen ist andererseits ein Seiendes, das nur solange ist, als es das Bewusstsein der Pflicht, des Sollens ausspricht. In der inneren Stimme kommt so das Ich zu seiner sittlichen Wirklichkeit; denn im sittlichen Ich (Gewissen) liegt es, im Selbstbewusstsein die Einheit des Sollens als Sollen mit demselben als Sein zu vollziehen, und nicht anders die Einheit des Seins als Sein mit demselben als Sollen (Selbstbewusstsein und Gewissen).

Wenn wir aber näher zusehen, so bemerken wir eine bedeutsame Wandlung: das Sein wird nicht als Sein gesollt, wohl aber das Sollen als Sollen; das Sollen verlangt nach dem Sein, nicht aber das Sein nach dem Sollen, d. h. das Sein ist für das Sollen, nicht aber das Sollen für das Sein da: im Verhältnis von Sollen und Sein hat das Sollen das Primat. Daher ist das Sollen, das im Gesetz ausgesprochen wird, gar kein Sollen, sondern eben das Sein, nach dem das Sollen verlangt, das ewige Ist, das dem Gesetz zukommen soll, um es wirklich zu machen. Der Inhalt des Sittengesetzes ist somit die Wirklichkeit seiner selbst; das ist es, was durch die Norm geboten wird. Das Sein ist also selbst ein Gesolltes, d. h. es kommt nicht zum Sein, sondern bleibt selbst im Sollen.

Der Inhalt des Sollens ist somit selbst nur das Sollen, oder das Gesetz hat nur sich selbst zum Inhalt; das ist der kategorische Imperativ (Gesetz der Gesetzmässigkeit). Das Gesetz der Gesetzmässigkeit findet nicht seine Realisierung, sondern hat sie nur in seinem Begriff. (Aber ebendeshalb ist das Sittengesetz, der kategorische Imperativ, das leere Gebot; an der Hand der Anerkennung des Sittengesetzes machte die Wirklichkeit ihren ersten Schritt im Dasein, aber es zeigt sich, dass sie noch nicht allein gehen kann; für sich ist das Sittliche noch das Gesetz schlechthin, ohne inhaltliche Bestimmung; sobald das Gewissen es

loslässt, fällt es um. Dem Sittengesetz, das sich nur auf das Ich-überhaupt bezieht, ist auch jeder recht, und so wälzt der eine die Erfüllung des Gebotes, gut zu sein, auf den anderen ab und so fort. Der kategorische Imperativ hat also in sich den Widerspruch, ein Sein des Solles sein zu wollen, und doch nur Gebot-überhaupt zu bedeuten; und das Sollen, dem das Sein beiwohnt, besitzt es in der Anerkennung durch das Selbstbewusstsein, und doch ist die Anerkennung nur die Gesinnung-überhaupt, und das Gesetz weiss nicht, an wen es sich mit seiner Forderung halten soll. Dies hat man wohl schon gefunden, dass das Sollen und das Sein im Sittengesetz in einander übergehen, aber man hat geglaubt, deshalb es verwerfen zu müssen, anstatt die Wahrheit in dem Erkannten zu bemerken: dass die absolute Pflicht eben das Allgemeine, Inhaltslose ist, welches noch nicht dem Sollen eine Wirklichkeit verschafft und keiner Wirklichkeit ihren sittlichen Wert. In einer Phänomenologie des Bewusstseins würde der kategorische Imperativ daher den Sinn haben, dass das Individuum sich an sich selbst verliert: es realisiert das Sollen bereits in seinem reinen Wollen, aber mit der Realisation ist es ihm bereits ein zu Überwindendes geworden, und insofern ist ihm durch das blosse Wollen, d. h. die blosse Versenkung in die eigene Gesinnung, ein neues Sollen entstanden; sein Tun heisst dann sich selbst stets von neuem zu überwinden, und so verliert es sich an die Allgemeinheit seiner selbst.)

Hier entsteht also der Übergang von Kants Begriff der Moralität der Gesinnung zu dem der Legalität der Handlung. Das moralische Gebot ist im Überhauptsein, es entbehrt des Inhalts; das Sein des Gesetzes vollzog sich bis jetzt nur an der Einheit des Gesetzes; aber die Einheit des Sittengesetzes gab diesem als einem Unbestimmten keine Wirklichkeit. Als Gesetz-überhaupt fand es noch nicht seine Wirklichkeit für sich; sondern sie wurde ihm nur im Begriff zugesprochen, sodass es tatsächlich ohne sie war, sobald es sich in sich reflektierte, für sich wurde. Das Sittengesetz ist also als Gesetz unwirklich und hat die Seite seiner Wirklichkeit nur noch im anerkennenden Individuum; das anerkennende Individuum ist damit als es selbst wirklich, d. h. nicht nur als der Begriff des Individuums (Einer-überhaupt), sondern ein tatsächliches Individuum, ein Bestimmter. Aus dem Gegensatz des Sollens und des Seins wird der des allgemeinen Sollens und des besonderen Seins. Das allgemeine Sollen ist das Sitten-

gesetz —, das besondere Sein ist das anerkennende Ich. Jenes hatte zwar den Begriff des Seins in sich; d. h. wie es das allgemeine Sollen ist, so ist es auch das allgemeine Sein; und ebenso hat jetzt das anerkennende Subjekt die Bestimmtheit des Sollens, welches es anerkennt, an sich, und das besondere Sein ist so das Sein des besonderen Sollens. Wenn Sittengesetz und Sitte sich daher wie Allgemeines und Besonderes verhalten, so ist das Allgemeine die Einheit schlechtweg, welche sich überall, das Besondere aber die Vielheit, welche sich nur im Einmaligen finden lässt. Das Sittengesetz und die Sitte verhalten sich also wie das Eine und das Viele. Es sind vielfache Maximen oder Vorschriften, welche von den Willen vieler Individuen anerkannt werden; der Sitten giebt es unbeschränkt viele, insofern es auch unbeschränkt viele sind, die nach irgend einer Sitte handeln.

Aber an der Sitte hangen die Vielen, welche nicht alle werden; so giebt es immer irgend welche, die nicht zu denen gehören, die nicht alle werden: was die anderen tun, brauche ich nicht zu tun; die Sitte hört daher überhaupt auf, unbedingtes Gesetz für mich zu sein. Das Sittengesetz als Gesetz-überhaupt ist keine Wirklichkeit mehr, die Sitte als die Handlung-überhaupt ist kein Gesetz mehr; sie ist, wie Kant sagt, nur hypothetischer Imperativ, d. h. in Wahrheit überhaupt gar keiner; denn ein Gesetz ohne notwendige Gültigkeit ist kein Gesetz mehr.

Aber indem irgend einer sich ausserhalb irgend einer Sitte stellt, ihr Gebot nicht anerkennt, so wird er dadurch doch nicht an und für sich selbständiges Individuum, sondern hat im Verneinen jener bestimmten Sitte eben seine bestimmte Sitte; keiner steht so ausserhalb der Sitten, sondern alle haben irgend eine Sitte — und der Sittenbekämpfer hat für uns nicht das Interesse einer originellen Persönlichkeit, die er als Sittenbekämpfer vorzustellen meint. (An dem kategorischen Imperativ bemerkten wir den Mangel der Unbestimmtheit, an der Sitte den der Zufälligkeit; die Einheit des Sollens und des Seins ist im Sittengesetz nur dem Begriff nach, in der Sitte nur der Tatsache nach vollzogen; in jenem ist sie an sich, in dieser für sich. Der Unterschied von Sollen und Sein verwandelt sich so in den der Geltung (überhaupt) und des Inhalts (Sosein).)

Indem alle notwendigerweise ihre Sitte haben, entsteht das Recht; in ihm einen sich Gesetz und Sitte. Der Inhalt mit seiner Zufälligkeit erhält den Charakter der Geltung als Gesetz; die

Sitte wird im Recht als das Gesetz aller zur Pflicht erhoben. In der Sitte lebt Rousseaus volonté de tous (der Wille eines Menschenaggregats), im Recht sein volonté générale (der Wille der Allgemeinheit als Einheit). Die Vielen sind jetzt wahrhaft alle geworden, denn niemand mehr steht ausserhalb des Rechtsgebotes, und die unbestimmte Mehrzahl der Sitten ist ebenfalls bestimmt worden, denn es giebt auf dem Standpunkt des Rechts kein anderes Gebot als das des Rechts; alles andere ist erlaubt. Als der Begriff des Sittlichen sich zuerst in ein spezifisch Sittliches (sittlicher Wert) und ein Indifferentes (Ich) dirimierte, ward das Sollen das Sittliche, das Sein das Indifferente; dann war die Geltung-überhaupt das Sittliche, das Sosein das Indifferente; dagegen ist im Recht das Sollen, die Geltung, als Soseiendes, nämlich durch die Gesetzgebung da, und das Soseiende, das historische Recht, ist andererseits unmittelbar Gebot. Das „geltende Recht", wie es der Jurist nennt, ist deshalb das soseiende (wie es jetzt gerade ist), und wie Gelten und Sosein, fallen auch Sollen und Sein beim Recht in Eins. Das Recht ist deshalb, wie man zu sagen pflegt, empirische Norm, d. h. der Gegensatz von Geltung und Sein (Werthaftigkeit und Faktizität) ist in ihm überwunden. Es genügt das blosse Dasein, die Existenz eines gegebenen Gesetzes, um ein Sollen zu begründen. Das Sittliche ist als Sollen im Recht zu dem gekommen, was es suchte, d. i. zu seiner Wirklichkeit. (Vorher war ihm in der reinen Freiheit jede Wirklichkeit versagt gewesen, am Sittengesetz glaubte es sie zu finden, aber es kam dabei über das allgemeine, abstrakte Sein nicht heraus — erst im Recht wird es faktisch wirklich, hat es wirklich seine Wirklichkeit.)

Aber damit hat es aufgehört, eine Wirklichkeit der Freiheit darzustellen; ebenso ist es gegen die Gesinnung gleichgültig geworden, sodass es dem Willen gar nicht mehr die Wahl lässt; das zeigt sich in der Rechtssprechung; das Recht ist in ihr der Zwang, die Nichtfreiheit. Gleichwohl ist es durch freie Rechtsschöpfung entstanden; das Recht hat so die zwei Seiten, erstens die der Gesetzgebung als die seiner Freiheit und zweitens die der Rechtssprechung als die seiner Unfreiheit. Das Recht ist daher ebenso wirkliche Negation der Freiheit (welche im Sittengesetz nur dem Begriff nach negiert war), als es auch Freiheit ist, widrigenfalls es im System der Sittlichkeit gar keinen Platz hätte. Im Recht ist also der erste Teil der Sittlichkeit, die Freiheit,

und sein zweiter, das Gesetz, zu ihrem unzweideutigen Widerspruch gelangt. Wir stehen deshalb am Übergang zum dritten Teil, dem Gesetz der Freiheit, indem der Gegensatz der beiden ersten seine Aufhebung und Anerkennung zugleich erfährt. Es gleicht das Recht dem Planeten, der sich ewig um die Sonne der Freiheit bewegt; er will ihr zufliegen, wie er einstens von ihr ausgegangen ist, er will ebenso von ihr entweichen, um selbst immer sonnenhafter zu werden. Das Recht hat die ewige Eigenbewegung des Planeten und ebenso die Bewegung um die herrschende Sonne. Als faktischer Zwang bewegt es sich um sich selbst, als Glied im System der sittlichen Begriffe dreht es sich um die freie Sonne. Wie im Inbegriff der Zahlenreihe jede Zahl sich gleichgültig gegen ihre Besonderheit verhält, damit aber diese doch nicht verneint, sondern nur übersehen wird, so ist das Recht gleichgültig gegen die Besonderheit desjenigen, den es betrifft; es ist ebenfalls indifferent gegen die Gesinnung, mit der der Mensch sich zu ihm stellt; das Rechtsgebot befiehlt nicht den guten Willen, das Rechte zu tun; der böse Scheinheilige ist ihm nicht schlimmer als der pflichtbewusste Anerkenner des Rechtsgesetzes, der gute Verbrecher nicht besser als der bösegesinnte.

So fällt das eigentümlich Sittliche aus ihm heraus, — oder es ist selbst das Sittliche, das seine Sittlichkeit verneint. Aber der Zwang ist auf das Äussere gerichtet, das Sittlichkeitsfeindliche der Sitte im Recht so aufgehoben; das Recht zwingt das Handeln, nicht die Herzen; durch das Recht wird der Mensch so zu seiner wahren Freiheit zurückgebracht. Das Recht kann nie wahrhaft unsittlich werden, und so ist es gerade auch das seine Unsittlichkeit verneinende Sittliche. Es steht auf dem Punkte, wo in der Ethik die höchste Gegensatzspannung erreicht ist; es ist einunddasselbe, nämlich das Recht, welches sowohl seine Sittlichkeit wie seine Unsittlichkeit verneint. Es ist die äussere Sittlichkeit als wirkliche, und das Sittlich-Unsittliche des Inneren wird von ihm zu neuen Bildungen freigelassen.

Es ist somit durch den 2. Abschnitt der Ethik (das Gesetz) die allgemein-sittliche Sphäre zur Wirklichkeit gebracht; die Geltung-überhaupt ist selbst zur empirischen Tatsächlichkeit durchgedrungen (empirische Norm des Rechts). Aber dies Gesetz ist zum Zwang herabgesunken, der gleichwohl die Freiheit (Gesinnung), die Persönlichkeit freilässt; Freiheit (Gesinnung) und Zwang (Gesetz) stehen sich gegenüber — aber bereits ohne sich

in ihrem Widerspruch zu stören. Das Gesetz ist selbst das aus Freiheit Geschaffene, und die wahre Freiheit ist jetzt die Freiheit des Gesetzgebens. Freiheit heisst jetzt die Selbsteinschränkung, d. h. das Sich-autonom-bestimmen. So kündigt sich die wahre Synthesis des Systems der Sittlichkeit an (3. Teil der Ethik). Wenn so die Einzelpersönlichkeit frei ist, sich selbst zu bestimmen, so steht ihr aus dem 2. Teil der Ethik nur das Gesetz-überhaupt gegenüber; dieses hat sie jetzt aufzunehmen und nach ihren einzelnen Wollungen zu verwirklichen. Es giebt sich jetzt die Einzelpersönlichkeit als einzelne, individuelle ihr eigenes Gesetz. Als allgemeine ist sie Rechtssubjekt, aber als einzelne, als die Individualität, die sich von anderen Individualitäten unterscheidet, war sie bis jetzt noch sittlich unbestimmt. Die Sittlichkeit war im Recht zur Wirklichkeit gelangt, aber diese Wirklichkeit war nicht mehr wahrhaft sittlich, sie verhielt sich indifferent gegen die Gesinnung, das Innere. Das Gesetz der Individualität aber ist die freie Verwirklichung der inneren Gesinnung durch die Vermittlung des Gesetzes: das Gesetz ist jetzt nicht die allgemeine Norm, das Gesetz der Gesetzmässigkeit (Kant), sondern es ist die inhaltsbestimmte Norm, das Individualgesetz. Der Einzelne giebt sich nach seiner Einzelheit das Gesetz —, so ist das Gesetz das unmittelbare Produkt der Freiheit, und diese ist nur noch im Gesetz. Alle Individualgesetze haben so die Gemeinsamkeit des Gesetzes, aber ihrem Inhalt nach unterscheiden sie sich. In der Gemeinsamkeit des Gesetzes ist im Individualgesetz der kategorische Imperativ gewahrt geblieben, er ist die Substanz, in der alle Persönlichkeiten als sittliche Individualitäten wurzeln und der sie ihre individuellen Inhalte als accidentelle Bestimmungen beigeben. Das allgemeine Gesetz hat gerade seine Wirklichkeit erst am Individualgesetz, dieses aber seine Gültigkeit nur am allgemeinen. „Handle nach deiner Bestimmung“ ist verwirklicht im jeweils individuellen Gesetz des individuellen Lebens, aber der Begriff dieses Gebotes ist doch nur das Allgemeine, das Gesetz der Gesetzmässigkeit des Wollens.

Aber insofern ist doch der Einzelpersönlichkeit die vollkommene Freiheit gelassen, sie nimmt den Inhalt ihres persönlichen Gesetzes aus sich selbst und ist in diesem Ergreifen des Inhalts frei von jeder beschränkenden Bestimmung. Das Individualgesetz ist daher noch nicht das wahre „Gesetz der Freiheit“, — wohl ist es die Freiheit, welche das Gesetz giebt, aber ebenso

steht diese Freiheit noch ausserhalb des Gesetzes; weil der freie Wille sein Sich-ein-Gesetz-geben gesetzlos vollzieht, nimmt er, was er vorfindet, und das Gesetz des Individuums wird so zur gesetzlosen Willkür.

So bleibt das Gesetz nur als die allgemeine Substanz übrig, in der das Sittliche überhaupt sein Leben hat; aber die individuelle Bestimmung ist ebensosehr Wollen aus Freiheit, und insofern sittlich, als Wollen ohne Gesetz, und insofern nicht sittlich. Die Einheit der Freiheit und des Gesetzes ist noch nicht zu einer ethischen Wirklichkeit gekommen; der ethische Individualismus ist daher notwendigerweise ebensosehr sittlich wie unsittlich.

Das Individuum ist daher die wahre Wirklichkeit der Freiheit, aber das (vorher im Recht zur wahren Wirklichkeit gelangte) Gesetz hat an ihm keine Wirklichkeit. Die Wirklichkeit des Individuums ist vielmehr die Freiheit der Gesetzlosigkeit; indem sie aber gesetzlos ist, ist sie nicht auf die Selbstbestimmung des Individuums gerichtet; dann wäre sie ja gesetzgebend und nicht gesetzlos; das Individuum richtet daher seinen Willen nach aussen, auf die Bestimmung anderer Individuen; das Ich wirkt jetzt nicht auf sich selbst, sondern auf das Du. Die gesetzlose Freiheit der Individuen offenbart sich daher im Wesen der Gesellschaft; in ihr ist es nur das wirkende Ich, das Ich, das seine Wirkung ausser sich hat, die Ursache seiner Wirkung aber in sich. Die Gesellschaft ist dies gesetzlose Treiben der Individuen, in dem jeder Einzelne frei vom Gesetz ist; jeder ist seiner eigenen Willkür überlassen; so verneint sich in der Gesellschaft die Freiheit nach der Seite der Sittlichkeit. (Daher kommt es, dass in der Gesellschaft stets das Rechtsgesetz als das einzig übrige Moralische erscheint; aber nicht einmal dieses hat in ihr als dem gesetzlosen Treiben ein eigenes Dasein).

Aber in der gesetzlosen Verwirrung und in dem Wirken des Ich auf das Du, ist das Ich wohl frei von sich selbst (als dem Gesetzgeber seiner selbst), nicht aber von dem Du als dem Ich, das es als sein Du zum Objekt der Betätigung hat. In der Gesellschaft ist so vielmehr niemand frei; jeder bestimmt, aber jeder wird auch bestimmt. Die Freiheit äussert sich so nicht im Gesetz, sondern in der Herrschaft.

Die unsittliche Freiheit und Willkür des Individuums wird in der Gesellschaft durch ebendieselbe unsittliche Freiheit und Willkür unterdrückt; in der Gesellschaft entsteht wieder das Ge-

setz, aber als das der Herrschaft, welche Anordnungen giebt, somit nicht als Gebot der Autonomie, sondern der Heteronomie, d. h. für die Individuen als Zwang. Die Gesellschaft ist so der geregelte Zwang, aber als der nicht sittliche, als das Bestimmtwerden der Individuen ohne Rücksicht auf ihre Freiheit. Das An-und-für-sich der Gesellschaft ist so das Gesetz als das Vorsittliche, die rohe Macht der Herrschaft.

So stehen sich die Freiheit des Individuums (auf der alle wahrhafte Sittlichkeit beruht) und der Zwang des Herrschaftsgebotes gegenüber; aber es zeigt sich, dass sie sich gar nicht letzthin widersprechen; denn die Freiheit des Individuums geht nur auf das Selbst desselben und lässt das Verhältnis des Ich zum Du frei, das gesellschaftliche Gesetz der Herrschaft geht nur auf das Verhältnis des Ichs zum Du und lässt seinerseits das Ich als solches frei. Dieses hat also durchaus sittliche Wirklichkeit, wenn es das Gesetz der Herrschaft zum Gesetz seiner selbst macht, sich dem Zwang der Gesellschaft aus Freiheit unterwirft; das aber ist der Staat. Im Staat bestimmt nicht das Ich das Du und vice versa, sondern eben in der Rückwirkung parallelisieren sich die Wirkungen; jeder ist Ich und Du zugleich; darin kommt die blosse Herrschaft der einen über die anderen zum Schweigen, und die Gesellschaft sieht sich als wechselseitig gebundene Einheit, als wahre Gemeinschaft der Individuen scil. als Staat. Das Individuum ist so als freies wie als gezwungenes in der Gemeinschaft aller mit allen aufgegangen, und die Wirklichkeit des Sittlichen als des Gesetzes aus Freiheit heisst der Staat, wie er ebenso die sittliche Wirklichkeit der Freiheit als solcher als auch der Freiheit im Gesetze ist. Im Staat ist so der Gegensatz des Sollens und des Seins in seiner letzten Einheit enthalten. Das Gebot des Staates ist als empirischer Zwang, als Herrschaft, und das Sein des Staates ist in der Anerkennung des Staatszweckes, in dem politischen Bewusstsein der Bürger. D. h. das Sollen des Staates ist im politischen Sein wahrhaftes Sollen, und das Sein des Staates hat im politischen Sollen sein wahrhaftes Sein.

Aber die Staatsherrschaft ist wohl die Seite der Wirklichkeit des Gesetzes, und das Staatsgesetz ist wohl als das der Freiheit, nämlich in dem politischen Gemeinschaftsbewusstsein sanktioniert, aber darin ist doch die Herrschaft ein Zweifaches, erstens sie selbst, d. h. die Wirklichkeit und Macht des Gesetzes, zweitens der Gegenstand des politischen Sinnes; der Staat hat daher den

Widerspruch in sich; seine Wirklichkeit ist eine doppelte; es ist wahr, dass die Sittlichkeit in ihm zur Wirklichkeit gekommen ist, aber es ist ebenso wahr, dass er noch eine andere Wirklichkeit hat, die im Dasein des Gesetzes als der blossen Herrschaft besteht.

Das Dasein des Gesetzes als der blossen Herrschaft fällt aber ausserhalb der sittlichen Sphäre überhaupt; es ist die soseiende Bestimmtheit des Gesetzes, die nicht in den politischen Sinn des Bürgertums aufgenommen werden kann. Die jeweilige Gestalt des Staates, seine besondere Art der Gesetzgebung und deren Inhalt hat keinen sittlichen Wert oder Unwert; der Staat ist so aussersittlich, anethisch. In dieser Doppelheit seiner Bedeutung, einerseits die absolute Sittlichkeit in deren vollentfalteter Wirklichkeit, andererseits die blosse (irrationale) Gestalt des Staates zu sein, liegt das wahrhafte Wesen des Staates. (Es ist deshalb aller Staatsphilosophie eigen, sich um die Antinomie zwischen der historisch-sozialen und der ethisch-rechtlichen Seite des Staates zu bewegen, ohne in die Notwendigkeit dieses Widerspruches so einzudringen, dass begriffen wird, worin jene, worin diese zu setzen ist.)

Im Staate findet somit der Umschlag statt, durch den im gesamten System der Philosophie die grosse Cäsur entsteht: Das System der Sittlichkeit hatte in sich die Freiheit (für sich blosse Negation) zur faktischen Auswirkung gebracht; die Freiheit sah sich wirklicher und wirklicher werden, bis ihre Wirklichkeit sich verdoppelte und einerseits als Wirklichkeit der Freiheit, andererseits als blosse Wirklichkeit-überhaupt war. —

Die blosse Wirklichkeit aber ist das Anderssein des Geistes, der Freiheit; das Faktische ist nicht der Anfang der Philosophie, sondern lässt sich nur als Negation der Freiheit bestimmen (man sagt: das Besondere liese sich nicht aus dem Ich deduzieren, und indem man dies sagt, definiert man das Faktische negativ als das Nicht-rationale). Indem das Faktische als Gegensatz der Freiheit ist, ist es das Irrationale, diese das Rationale, oder beider Gegensatz ist der der blossen Wirklichkeit und der blossen Idee.

Die Wirklichkeit als solche ist irrational, unerkennbar, aber ihre Unerkennbarkeit ist selbst ihre Idee. Das Denken ist sich im Begriff der blossen Wirklichkeit doch wieder des Denkens bewusst. Die blosse Wirklichkeit ist so selbst nur Idee, die blosse Idee einer Wirklichkeit, als blosse Idee selbst ein Begriff ohne

Wirklichkeit. Was die Wirklichkeit ist, ist also durch die Aussage ihrer Irrationalität nicht begriffen, d. h. die Irrationalität ist auf dieser Stufe „nur“ Idee und besitzt für sich keine philosophische Wahrheit, sodass sie nicht als fester Ausgangspunkt und als Masstab der erkenntnistheoretischen Objektivitätsbegriffe dienen kann. Das Nur-Ideelle und das Nur-Reelle fallen so im Nur-Ideellen, als blosse Begriffe, zusammen. Dieses Nur-Ideelle ist aber das gänzlich Leere, Unbestimmte, der leere Begriff des Irrationalen. Dies leere Allgemeine, dass überhaupt irgend eins ist, ergiebt sich als das überall und nirgends lebende „Ist“, der abstrakte Begriff der Einheit des Seins. Aber dieses Ist ist eben der blosse Begriff der Wirklichkeit, des Irrationalen; es hat den Bezug auf dieses in sich; die blosse Idee der Einheit ist so ebenso das Irrationale, das bloss-Wirkliche, das als „Ist“ ist. Dieses Ist als die Wirklichkeit bedeutet ebenso das, was ist (wie es den blossen Begriff des Seins bedeutet). Das Ist als Sein bedeutet so den Inbegriff dessen, was ist; und dann ist dies das unbestimmt Viele, das zu dem Einen Inbegriff des Seins gehört, die blosse Mannigfaltigkeit. D. h. das Irrationale hat sich als quantitativ Irrationales bestimmt, als das Mannigfaltige.

Der Gegensatz der blossen Wirklichkeit und der blossen Idee hat sich zu dem der blossen Einheit „Ist“ und der unbestimmten Vielheit dessen, was ist, herausgebildet. Jetzt finden sich die blosse Wirklichkeit und die blosse Idee als Abstraktionen in ihrer konkreten Einheit: die Idee bedeutet das Ist, d. h. die Wirklichkeit, und die Wirklichkeit bedeutet das Seiende, d. i. den Begriff dessen, was ist (Idee der Gegebenheit, des Dinges an sich); indem sie so ineinanderübergehen, entsteht ihre Einheit, d. i. das Wissen, die Erfahrung. Das Ist heisst dann der Verstand, auf welchem der Wert der Wirklichkeit, seine Gültigkeit beruht, das Mannigfaltige aber ist die Sinnlichkeit, auf welchem die Wirklichkeit dessen, was den Wert des Seins hat, fusst. Die Erfahrung ist so die Einheit, in der alles Mannigfaltige als Stoff zu einem Inbegriff möglichen Wissens zusammengehört. Die Einheit der Erfahrung ist die Totalität des Wissens als der zum Wissen gebrachten Mannigfaltigkeit. (Alle Erfahrung steht deshalb unter dem Zeichen des quantitativen Irrationalismus; das Mannigfaltige ist das negative, zu überwindende Moment der Erfahrung; diese Arbeit des Überwindens zeigt an, dass das Erfahrungswissen nicht den Begriff dessen vorstellt, das den Gegen-

stand von vornherein in sich hat; der Gegenstand ist vielmehr noch das Negative des Wissens, — der Begriff der Wirklichkeit geht daher jetzt von dem des Wissens zu dem des Gegenstandes über.)

Die Erfahrung ist das Wissen, dem Wahrheit, Erkenntnis des Ist, zusteht; der Inhalt des Wissens ist in der Erfahrung als ein ausserdem noch seiender zum Begriff gebracht; der Inhalt ist so noch der ausser dem Wissen stehende, der Gegenstand. Die Erfahrung ist so das Wissen vom Gegenstand, aber dieser liegt nicht in ihr, sondern verhält sich negativ zu ihr als X, problematischer Gegenstand. In der Erfahrung, kann man auch sagen, wird die Wirklichkeit als solche begriffen, und weiss sich das Begreifen als das Wissen, das die Wirklichkeit weiss. Begreifen und Wirklichkeit stehen aber so noch gegenüber, jenes ist das Subjektive, dieses das Objektive. Der Gegenstand liegt so noch ausserhalb des Wissens, und der Bezug, den dieses auf ihn hat, ist noch unbegriffen. Das Wissen hat so zwar bereits einen Inhalt, der aber nur aus Vorstellungen besteht, über deren Gegenstand in ihnen nichts enthalten ist. Sie stellen das nur-empirische Wissen, das A posteriori vor (Wahrnehmungen oder Vorstellungen nennt sie Kant). Der Satz der Immanenz wird am Erfahrungsbewusstsein als an ihm selbst gewonnen, und nicht an ihm als Bewusstsein des Gegenstandes; er zeigt deshalb das Nur-subjektive an der Erkenntnis an (auf ihm ruht der vorkantische Idealismus). Das A posteriori ist daher diejenige Beziehung des Wissens auf den Gegenstand, in der derselbe nicht ins Wissen gelangt. A posteriori heisst so, dass das Wissen den Gegenstand nicht erfassen kann, dieser also unbegriffen, irrational ist. Der Gegenstand als der ausser dem Wissen liegende, d. i. der an sich reelle (transscendente) ist so noch das Irrationale, das Unwissbare; (weil der Satz der Immanenz in der Sphäre des subjektiven Idealismus ist, so verhält sich hier das Objektive, der Gegenstand als das Nicht-wissbare, das Nicht-immanente, d. h. als der Begriff des transscendental Reellen (blosse Wirklichkeit somit jetzt als Transscendent-Sein).)

Aber der Begriff des Irrationalen ist doch Begriff, selbst also als Irrationales rationalisiert (im philosophischen Bewusstsein). Als A priori ist das Aposteriori jetzt negativ bestimmt als das Nicht-apriori; d. h. das Apriori hat die logische Priorität vor dem Aposteriori. Indem so kein A posteriori ohne A priori sein kann,

ist dieses nur für jenes. Im Empirischen, d. h. im Verhältnis zum Gegenstand, lebt so der Begriff nur für den Nichtbegriff; der Begriff, das Apriori ist so für sich ohne Inhalt, ein Nichts, nur der Wert der Gegenständlichkeit-überhaupt.

So hat sich gezeigt, dass der Gegenstand ebenso das A posteriori (Irrationale, Rezeptive) wie das Apriori (Rationale, Spontane) vorstellt. Als A posteriori ist er aber noch nicht Erfahrung (nur Anschauung), als Apriori noch nicht Erfahrung, weil nur Denken. Der Gegenstand der Erfahrung hat daher die Doppeltheit an sich, weder im Aposteriori allein noch im A priori allein zur Erfahrbarkeit zu kommen. Indem aber das A priori nur in der Bestimmung für das A posteriori entstand, verneint es dieses nur, um es zu bejahen. Der Gegenstand der Erfahrung wird so das a priori gegenständliche A posteriori, d. i. empirisch-gegenständliche Wahrheit. Der Gegenstand ist danach weder rational noch irrational; dieses wird an ihm verneint, weil das Irrationale selbst Begriff ist, jenes, weil es nur für das Irrationale lebt. Der Gegenstand ist so für die Wahrheit gerettet, er ist das Nichtirrationale, die doppelte Negation des Irrationalen, die schlechthinige Überwindung seiner eigenen Irrationalität. Das Gegebene bleibt nicht chaotisch, es fügt sich dem Begriff, lässt sich begreifen; seine Begriffenheit aber ist nur die, dass es in die unendliche Sphäre desjenigen, das nicht-irrational ist, gesetzt, selbst nicht rational, also auch nicht deduzierbar ist (nicht Inhalt der Philosophie). Die Gegenständlichkeit hat so die Bedeutung der Erkennbarkeit, nicht Erkanntheit (Kant sagt: Affinität in der Deduktion der 1. A.). (Indem der Geist hier für seine Negation, das Irrationale, ist, ist das Empirische, die empirische Wirklichkeit der Abfall des Geistes von sich selbst; er ist in seinem Anderssein; dieses, das Nichtgedachte, ist die wahre Qualität der Wirklichkeit; das A posteriori oder Irrationale ist das Wirkliche der Wirklichkeit, das an ihr zu Bejahende; indem die Philosophie die Wirklichkeit als irrational anerkennt, geht sie über diese Irrationalität hinaus, indem sie sie begreift und die Notwendigkeit des Begriffes für sie deduziert; und eben nur auf die Weise, dass die Irrationalität im An und für sich aufgehoben wird, kann die Philosophie die ursprüngliche Irrationalität des Wirklichen begründen. Die Wirklichkeit bleibt so nicht im qualitativen Irrationalismus stehen. Der Kantianer bemerkt hier leicht bei Kant die doppelte Bedeutung seiner Begriffe: Verstand als das „Ich denke“

(quantitativ) und als Spontaneität (qualitativ), Sinnlichkeit als das Mannigfaltige (quantitativ), als Gegebenes (qualitativ). Besonders aber gebe ich anheim, zu bedenken, wie Kant für seine Kritik zwei Grundfragen formuliert, die, obwohl für den Verstand direkt entgegegengesetzt, für ihn doch die gleiche Bedeutung haben; das sind: wie ist Erfahrung, d. h. synthetische Urteile a posteriori möglich? und wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Darin liegt das, was im vorhergehenden Abschnitt mittelst der dialektischen Methode ausgeführt und begriffen wurde).

Der Gegenstand ist der erfahrbare geworden, — aber nicht der erfahrene selbst. Das Wissen und sein Gegenstand sind so noch nicht eins geworden; nur das Wissen-überhaupt ist gegenständlich, und nur der Gegenstand-überhaupt ist gewusst. Die Bestimmung des Gegenstandes und seines Wissens in ihrer Einzelheit fehlt; der Gegenstand-überhaupt wird sich zu Gegenständen spezifizieren, indem er in die quantitative Mannigfaltigkeit des tatsächlichen Wissens eintritt. Das Wissen ist nämlich in sich bereits das sich Vervielfältigende, es hat das Mannigfaltige, wie sich gezeigt hat, in sich. Der Gegenstand aber ist das Allgemeine, das allen Vorstellungen unabhängig von ihrer Besonderheit Erkenntniswert verleiht; er ist so nur das beharrliche übersinnliche Substrat, der transscendentale Gegenstand, in dem die einzelnen Vorstellungen als Erkenntnisse wurzeln. Die Gegenständlichkeit ist so die Wertsubstanz des Erfahrungswissens, an der die bestimmten, besonderen Wissensinhalte als Accidenzen inhärieren, — und die Objekte des Wissens sind die einzelnen Gegenstände, Phänomena, blosse Vorstellungen, die in der Substanz des Gegenstandes, d. i. in ihrer Idealität ihre Objektivität besitzen. (Der Gegensatz der blossen Wirklichkeit und der blossen Idee, von dem wir ausgingen, hat sich verändert; die blosse Idee wurde zum Begriff des blossen Wissens (1. Teil der Erkenntnistheorie), die blosse Wirklichkeit wurde zum Begriff des blossen Gegenstandes (2. Teil der Erkenntnistheorie); jetzt, wo wir den Übergang zum 3. Teil gemacht haben, zeigt sich umgekehrt, dass der blosse Gegenstand an der Wirklichkeit die blosse Idee vertritt (transscendentaler Gegenstand), — das blosse Wissen dagegen an ihr die blosse Wirklichkeit (Phänomenalität). So ist die Synthesis der beiden Teile vollzogen, und es ist kein Zufall, dass Kant, obwohl selbst ohne Einblick in den systematischen Zusammenhang,

gerade diese Position des Denkens zur Fassung seines Prinzips gewählt hat: sein Lehrbegriff des transscendentalen Idealismus.)

Aber indem der Gegenstand nur das Allgemeine der Erkenntnis ist, ist jedes einzelne Objekt nach seiner Besonderheit nicht gegenständlich, sondern nur subjektiv nach seiner jeweiligen Gewusstheit bestimmt. Das Besondere am Gegenstand ist daher nicht deduzierbar, ist empirisch-zufällig, wie Kant sich ausdrückt; da es nicht gegenständlich ist, ist es nur im Wissen, d. h. das Wissen bestimmt in seiner jeweiligen Besonderheit das Besondere am Gegenstande. Erst wenn die Besonderheit des Besonderen aufgehoben, d. h. erst wenn das Besondere durch das Ganze bestimmt wäre, d. h. wiederum erst in der Totalität des Wissens würde dessen besonderer Inhalt notwendigerweise mit dem Besonderen am Gegenstande übereinstimmen; aber da das Wissen die Besonderheit am Gegenstande bestimmt, so hat dieser dieselbe nicht in sich, sondern ausser sich. Es ist dem Wissen deshalb nur Aufgabe, das Besondere am Gegenstande zu bestimmen, d. h. es kann diese Bestimmung nie vollkommen ausführen; sonst wäre es ihm nicht Aufgabe. Die Gegenstände sind also an und für sich quantitativ irrational, in ihrer Totalität nie wissbar, ihre Besonderheiten immer durch andere Besonderheiten bestimmt. Sie sind das Bedingte, das in sich selbst seine Bedingungen sucht und nicht findet; die Erscheinungswelt kommt so in sich nie zu Ende; sie ist verurteilt, den unendlichen Progressus zu gehen.

Den unendlichen Progressus auszuführen, ist die Aufgabe des Wissens; indem es diese Aufgabe anerkennt, macht es sie zu seiner Voraussetzung (regulatives Prinzip in der Terminologie Kants); für es ist die Unendlichkeit beides zugleich, Ziel wie Grundlage. Aber indem die Unendlichkeit Fundament ist, befindet sich das Wissen doch stets am Ende: das unendliche Fortschreiten ist als unendlich eben unendlich, d. h. es giebt nichts jenseits von ihm, es ist so stets am Ende; der unendliche Progressus hat so die zwei Seiten (die beiden Seiten der Kantischen Antinomien), nie und immer am Ende zu sein. In der Totalität fallen der Gegenstand und sein Begriff auch nach der Seite der Besonderheit zusammen. Indem das Wissen seine Totalität zur Grundlage seiner selbst erhebt, d. h. indem es (empirische) Wissenschaft wird, erhebt es sich zur Identität mit dem Gegenstand, — und setzt zugleich die Erreichung dieser Identität in das nur asymptotisch erreichbare Ende der Zeit-überhaupt.

Das Besondere ist so aus seiner Vereinzelheit in das System, die Gemeinschaft mit allen anderen Besonderheiten hinübergeleitet worden. Die Wissenschaften geben so das Wissen um die Wirklichkeit (als Welt). Die Wissenschaft nämlich ordnet alles in Systeme ein, sodass die Gegenstände ihre Irrationalität verlieren; in dem Begriff der Wissenschaft gilt das induziert Besondere auch als deduziert; die Wissenschaft hat daher das unbedingte Zutrauen zu sich selbst: was heute noch nicht ist, wird morgen werden; und dieses Zutrauen ist ihr Recht, sagt die Philosophie.

Der Gegenstand war vom rein Irrationalen zum rein Rationalen (in der Sprache Kants vom Ding an sich als Affizierenden zum Ding an sich als Idee) fortgeschritten, und so war das Wissen, das zuerst auf Seiten der Idee stand, gerade als tatsächliches Wissen erst zu seiner Idee, der seiner Übereinstimmung mit dem Gegenstande, gekommen, — umgekehrt der Gegenstand, welcher zuerst als blosse Wirklichkeit auftrat, als Idee des transscendentalen Gegenstandes erst zu seiner erfüllten Wirklichkeit, d. i. zum Kosmos.

Der Kosmos ist das Objekt der Wissenschaften; aber diese sind abhängig von dem tatsächlichen Stande des Wissens, d. h. der Kosmos kommt nicht in dem Begriff der Wissenschaft zu Stande, sondern diese muss es zeigen, dass ihre Erkenntnisse zur Welterkenntnis zureichen; es ist also nur eine Möglichkeit, dass sie dahin gelangen können. Die Welt fällt so ihrer Wirklichkeit nach wieder ausserhalb des Wissens, die Wirklichkeit der Welt kommt nicht zu ihrem Dasein, sondern bleibt Idee. (Das Ideelle pocht wohl an der Tür der Natur, aber der ihr öffnen könnte, steht selbst draussen — der Geist.) Die Wissenschaft ist die Verwirklichung der Weltidee nur in potentia, weil sie selbst (die Wissenschaft) nur die blosse Möglichkeit bedeutet, zum Ziel der Erkenntnis zu kommen. Das empirische Wissen scheidet sich so von der Welt; diese als unmittelbar reale ist nur Idee, ein die Erfahrungsmöglichkeit überfliegender Begriff eines Gegenstandes. Gleichwohl bleibt das Wissen von der Welt eine Idee, welche zu verwirklichen ist; und dieses Ideal der Wissenschaft (wie der einzelnen Wissenschaften) ist selbst doch in jedem Einzelzustand der Wissenschaften als in irgend einer Weise verwirklicht anzusehen. Genauer: mit der Vervollkommnung des Wissens wächst dessen Wert, — und der Fortschritt des Wissens erledigt Ziele, wie er neue schafft; neue Voraussetzungen, neue

Ziele! Das Ziel der Wissenschaft, ihr Ideal wurzelt so selbst in dem jeweiligen, wirklichen Zustand der Wissenschaft; die Idee der Wissenschaft von der Welt zeigt sich so nicht nur als blosse Idee, sondern auch als dasjenige, das sich verwirklicht. Hierdurch scheint die Idee aus ihrer Apriorität in die Zufälligkeit hinuntergezogen zu werden; aber in Wahrheit basiert letzthin wieder der jeweilige Zustand der Wissenschaft auf der Idee von ihrem idealen Endzustand, indem er eine wirkliche Vorstufe zu der Verwirklichung des Idealbegriffes der Wissenschaft ist. Die Geschichte der Wissenschaft ist so das wahrhafte Dasein ihrer Idee, und der individuelle Zustand der Wissenschaften zu irgend einer Zeit hat die Bedeutung derjenigen Wirklichkeit, welche der Idee des empirischen Wissens zukommt. Die Idee der Welt hat so ihre Wirklichkeit in der Geschichte der empirischen Wissenschaften; wenn diese Geschichte ihrem Begriff entsprechend nie zum Ziele gelangt, so verurteilt sie ebenso die Weltidee zur Unwirklichkeit. Diese (die Weltidee) hat also ebenso ein Dasein wie sie es nicht hat. Die Idee des Kosmos verlangt zuviel, als dass sie ihre Verwirklichung in der tatsächlichen Entwicklung der empirischen Wissenschaften finden könnte; sie könnte es, wäre sie nur — Geschichte. (Als Naturidee erfordert die Welt ihre Realisation zu jeder Zeit und begnügt sich nicht mit dem allmählich anwachsenden Dasein ihrer Wirklichkeit, wie es die Geschichte ihrer Idee nach tut.)

Der Gegensatz der blossen Wirklichkeit und der blossen Idee hat seine höhere Stufe erreicht; er ist zu dem Gegensatz der Natur und Geschichte geworden. In der Natur ist auch die Idee, aber nicht als faktische, sondern sie steht nur allgemein im Hintergrunde (als übersinnliches Substrat der Kausalität aus Freiheit, sagt Kant; als absoluter Wert, sagen die Modernen). In der Geschichte dagegen wird die Idee selbst zur Tatsache, der Wert zum Faktischen (man spricht deshalb von empirischen Werten und nennt ihren Inbegriff Kultur). Dies kommt so zustande, dass die Idee der Geschichte sich als das zeigte, deren Wirklichkeit mit ihrem Begriff zusammenfällt; sie bedeutet das sich Entwickelnde-überhaupt. Für die Welt war der Zweck noch das Ziel der Wissenschaften, das als Aufgabe nur für das Subjekt galt; für die Geschichte ist er (der Zweck) die objektive Aufgabe selbst; der gegenständliche Begriff: Geschichte hat den Sinn des objektiven Zweckes. Der Zweckbegriff konstituiert so den all-

gemeinen Begriff von der Geschichte. Der Zweck der Geschichte hat so unmittelbar sein Dasein an dem historischen Werdegange selbst, der zu ihm, dem Zwecke führt: alles, was in der Geschichte wirklich wird, ist ein Beitrag zur Realisation des Menschheitszweckes; die Idee ist so selbst in dem Einzelnen, dem Individuell-faktischen lebendig. Diese Faktizitäten der Geschichte, ihre einzelnen Tatsachen und Kulturwerte, sind als Teile der zu realisierenden Idee auch nach der Seite ihrer Individualität begriffen, besitzen also Notwendigkeitscharakter. Aber andererseits schreibt der allgemeine Zweck den einzelnen Tatsachen nicht ihre Besonderheit vor, sodass sie irrational sind und nicht aus der allgemeinen Geschichtsidee als notwendig begriffen werden können, nur Zufälligkeitswert haben. — (So haben sich die Gegensätze gekreuzt: die Idee ist nicht zur Wirklichkeit-überhaupt, sondern zur tatsächlichen Wirklichkeit gekommen (Geschichte), während die Wirklichkeit nicht nur bei ihrer Idee, sondern bei der blossen Idee endete (Welt); die Idee, der Wert ist so empirisch, die Wirklichkeit aber problematisch geworden.)

Damit ist angezeigt, dass die Idee als empirische zur Allgemeingültigkeit, die Wirklichkeit als problematische zur Faktizität zurückkehren wird. Diesen Fortschritt macht aber die Kunst. Diese ist das Überhistorische, in dem alles Einzelne nicht als Bestandteil der Entwicklung, sondern wie ein ewig Wiederkehrendes, wie Natur, zu bewerten ist. Die Kunst überwindet die Zeit, indem sie zeitlos ist; als einzelnes, nicht erst als Teil des Ganzen ist sie ewig. Indem sie aber selbst ein Historisches ist, überlistet sie mehr die Geschichte, als dass sie sie überwindet. Das Wirkliche, Faktische selbst hat in ihr als Ausdruck der Idee Notwendigkeitscharakter bekommen, aber eben nur als Faktisches; d. h. die Idee der Kunst kann sich nur in dem einzelnen Werke ausdrücken. Idee und wirkliches Dasein fallen so zusammen; die Wirklichkeit ist als Kunst selbst Idee geworden, und die Idee hat in der Kunst ihr unmittelbares Dasein im jeweilig Faktischen; es giebt also keine Idee der Kunst ausserhalb ihrer Wirklichkeit. Die Zufälligkeit der historischen Tatsache ist in der Wirklichkeit der Kunst abgetan. In der Kunst erscheinen die Momente: Wirklichkeit und Idee so wieder in ihrer ursprünglichen Reinheit: dem Sein nach ist in der Kunst nichts, dem Wert nach alles allgemein. Aber diese Momente stellen in der Kunst keinen Widerspruch mehr dar, und so kündet sich in der Kunst ein Höheres, Gott,

an. Aber dies ist nur ein Ankünden, — denn nur in ihrer Faktizität hat die Kunst jene Momente aufgehoben; nur insoweit sie tatsächliches Einzeldasein hat, ist in ihr das Sein als besonderes, die Idee als allgemeine vorhanden. Nichts, was tatsächliche Wirklichkeit hat, ist daher von der Kunst ausgeschlossen, — sondern nur das Sittliche und das Absolute; die Kunst gehört daher selbst noch zum 2. Teil der Philosophie, dem System der Wirklichkeit; sie ist sogar dessen wahre Synthesis und Vollendung, indem allein die Kunst eine notwendige Wirklichkeit repräsentiert, d. h. eine solche, an der nicht noch die Unvollendbarkeit der Welt und die Zufälligkeit der Historie hängt. Die Kunst allein ist diejenige Wirklichkeit, der Notwendigkeit zusteht.

Indem so die Kunst dasjenige ist, in der die Idee im Soseienden, Faktischen ihren Ausdruck erstrebt, hat sie die Eigentümlichkeit, dass ihre Idee ebenso individuell ist als ihr Sein. Wäre die Idee der Kunst allgemeiner als ihre Wirklichkeit, so wäre diese nicht notwendiger Ausdruck der Idee; es könnte auch eine andere Wirklichkeit die Idee ausdrücken. Für Kunstwerke kann es keine Gattungsbegriffe geben, ohne dass die Kunst zur Nachahmung herabsänke. Die Wirklichkeit als Kunst besässe nicht Notwendigkeit, wenn die Idee in der Kunst nicht stets originell wäre; nur durch die Originalität besitzt die Kunst eindeutig bestimmte Wirklichkeit. Die Originalität ist so der Ausdruck dafür, dass das individuelle Sosein nur als Ausdruck einer individuellen Kunstidee Notwendigkeitswert besitzt. Die Einzigkeit der künstlerischen Idee und die ihres Wirklichkeitssubstrates sind so aneinander gebunden; die Idee des Kunstwerkes kann nicht das Wirklichkeitssubstrat wechseln, ohne die ästhetische Notwendigkeit zu verlieren, und das Wirklichkeitssubstrat kann nicht die Kunstidee vertauschen, ohne dass das Faktische in den Werken die Notwendigkeit verlöre. Diese, die Einzigkeit der Wirklichkeit in der Kunst, geht so in die Einzigkeit der Kunstidee über, — die Kunst ist stets originell. In der Gemeinsamkeit der Wertsphäre (Kunst) hat so doch jedes einzelne Werk seine einzigartige Bestimmung, welche erst seine Originalität ausmacht. Das Originelle ist so die accidentelle Prädizierung des Kunstwerkes.

Aber die Zugehörigkeit zur Kunst liegt dann nicht in der Originalität, sondern in der allgemeinen Kunstsubstanz. Die Originalität bringt dann das Kunstwerk nicht mehr in Gefahr, seine

spezifische Wertsphäre zu verlieren, aber sie büsst selbst den ihr eigentümlichen Wert der Notwendigkeit ein; die Originalität konstituiert dann nicht mehr das Kunstwerk als Kunst, sondern ist die gleichgültige Inhaltsbestimmung geworden, die so und anders sein kann. Die Originalität muss so selbst den Wert der Kunstsubstanz erhalten, die Besonderheit des Kunstwerkes muss durch den allgemeinen Kunstwert erzeugt werden, nicht nur ihm accidentell sein. In diesem Hervorbringen ist die Kunst nur als Kunst, also frei von anderen Beeinflussungen; dieses Sichselbsterzeugen der Kunst heisst ihre Genialität. Die Kunst-überhaupt erhält so die Bedeutung, gerade das Originelle am Kunstwerk hervorzubringen. In diesem Schaffen besteht die absolute Freiheit des Produzierens, die Genie ist. Das Kunstwerk als originelles und künstlerisch-wertvolles ist so das Produkt des Genies als einer freien Kraft, und indem diese erst die Seite der Originalität hervorbringt, so steht sie selbst als der allgemeine Grund, d. h. ihre Regel über dieser. Die Freiheit des Schaffens begründet hier die Notwendigkeit des Geschaffenen, d. h. das Genie ist ein Vermögen, das als Natur der Kunst die Regel giebt. Das Genie schafft zwar werterzeugend, also allgemeingültig, aber auch originell, also nicht allgemein. (Die Kunst ist so exemplarisch, ohne bestimmte Kunstgesetze zu geben; sie untersteht der Regel, aber diese Regel ist nur transscendental-, nicht formalallgemein. Die Genialität bringt so die Seite der Idee im Werke zur Wirklichkeit, aber eben diese faktische Realität hat den Wert, exemplarisch zu sein, d. h. sie ist allgemein. Die früheren Momente der soseienden Wirklichkeit und der allgemeinen Idee finden sich so wieder in der Originalität und der Genialität; aber wenn Originalität das Faktische des Werkes, Genialität seine Allgemeinheit bezeichnet, so ist doch die Originalität des Faktischen nur durch die Genialität und diese nur durch jene. Es wird sich also ergeben, dass Originalität und Genialität nur Abstraktionen bedeuten, die sich in ihrer höheren, wahrhaften Einheit zu finden haben.)

Der Begriff hat in sich den des kunstproduzierenden Genies erzeugt; dieses nennen wir den Künstler, das Subjekt der Kunst. Ihm tritt das Erzeugte als das Werk, das Objekt der Kunst gegenüber. Die Originalität bestimmt sich so als Wert des Werkes, die Genialität als die des Künstlers. Jene wird für den Künstler zur Norm, die Genialität für das Werk zur Ursache. Das vom genialen Künstler erzeugte Werk ist so aber selbst ein

geniales Werk, und dieser Begriff tritt so dem Künstler ebenso als Norm gegenüber (wie vorher bereits die Genialität); und die dem Künstler anbefohlene Originalität tritt im originellen Werk für das Werk ebenso als Ursache auf (wie vorher die Genialität). Das Werk hat so die Ursache seines Kunstwertes ebenso in seiner eigenen Originalität wie in der Genialität des schaffenden Künstlers, und der Künstler hat die Norm für sein Schaffen ebensogut in seiner eigenen Genialität wie in der Originalität des zu schaffenden Werkes. Es zeigt sich so, dass das Objekt der Kunst, wenn es vom Künstler hervorgebracht wird, ebenso sich selbst hervorbringt, und das Subjekt der Kunst in seinem Schaffen ebenso sich selbst folgt als dem zu schaffenden Werke. Subjekt und Objekt bewirken sich so wechselseitig: das Subjekt erzeugt das Werk, aber das Werk entzündet in ihm den Künstler, welcher, insofern das Werk ihn entzündet, nicht mehr der Produzierende, sondern der Betrachter ist; und dieser verhält sich als wahres Kunstsubjekt, wenn sein Betrachten zum Beurteilen wird und so aus dem Werke den Kunstwert herauslöst. Das Subjekt ist so ebenso Künstler wie Betrachter, — das Objekt ebenso Kunstwerk wie Kunstwert. Aber damit sind Subjekt und Objekt der Kunst erst zu ihrer Selbständigkeit gelangt; indem sie sich wechselseitig hervorbringen, hat keiner das Übergewicht über das andere. Die spezielle Subjektivität des Künstlers ist so im Werke ausgeschaltet, d. h. das Werk hat keinen bestimmten Zweck, obwohl es in seiner ästhetischen Produzierbarkeit durch das Subjekt doch allgemein zweckmässig bestimmt ist (Kants Zweckmässigkeit ohne Zweck). Ebenso verschwindet die Besonderheit des Werkes für das beurteilende Subjekt, es hat kein bestimmtes Interesse für dasselbe; aber da es für dasselbe doch ästhetisch erweckend wirkt, so hat es für es doch den Wert des Gefallens (Kants Wohlgefallen ohne Interesse). (Künstler haben gerne ausgesprochen, dass sie, wenn sie schaffen, doch nur selbst empfangen; Goethe weiss, dass er „nicht sich selbst gemacht“ habe. Im Empfangen wird andererseits der Künstler auch geschaffen; die ästhetische Lebensanschauung nivelliert daher den Unterschied zwischen Produzierendem und Geniessendem; hierin liegt das Wahre, wie wir sahen, dass das Genie nur als allgemeines Subjekt produziert; der schaffende Künstler fühlt so in seinen Intuitionen die Besonderheit seiner selbst ausgeschaltet, fühlt sich über sie in das rein ideelle Sein erhoben; aber deshalb bleibt er doch

der Einzelne, dem Sein nach, und der Ästhet wird nie wahrhaft zum Künstler. Hier sehen wir so einen zunächst unlösbaren Widerspruch sich erheben, den zwischen dem Künstler und dem Kunstbetrachter — oder was dasselbe ist, zwischen dem Werke und dem Werte der Kunst. Der Kenner der Kritik der Urteilskraft wird bemerken, dass es eben dieser Gegensatz ist, der die unsystematische Gliederung des Buches bedingt; denn Kant geht in ihm allmählich, aber unvermittelt von dem Begriff des Betrachtens (des Wertes) zu dem des Künstlers (des Werkes) über. — Indem diese beiden Begriffe nicht durch das Bisherige entwickelt sind, liegt in ihnen die Aufgabe der jetzt folgenden Teile der Ästhetik.)

In der Gemeinschaft zwischen Subjekt und Objekt der Kunst ist die Wirklichkeit der Kunst ebenso ins Subjekt wie ins Objekt gelegt; die Kunst ist im ästhetischen Betrachten ebenso wirklich wie im Werke und ist so in die Gemeinschaftsbeziehung von Subjekt und Objekt gesetzt. Damit ist aber die Wirklichkeit der Kunst problematisch gemacht, sowohl das blosse Kunstsubjekt wie das blosse Kunstobjekt sind verschwunden. Was als wirklich übrig bleibt, ist die Beziehung zwischen beiden, das ästhetische Schaffen und Geniessen. Aber im Schaffen und Geniessen hebt sich die Gemeinsamkeit zwischen Kunstsubjekt und -objekt auch zugleich wieder auf, indem das Subjekt das Werk sich gegenüberstellt als das, was ausser ihm ist. Das Subjekt hat so sein Tun aus sich heraus gesetzt, ihm eine eigene Wirklichkeit gegeben. In der Wirklichkeit der Kunst ist mithin das Subjekt verneint, das Kunstwerk hat die Selbständigkeit des Wirklichen gewonnen. Diese Selbständigkeit seiner als eines Kunstwerkes ist die ästhetische Form als die Einheit, in der das Werk sein Für-sich-sein besitzt. Das Werk hat sich so unabhängig vom Subjekt des Künstlers wie des Betrachters gemacht, es führt sein eigenes Dasein und dürstet nicht danach, angeschaut zu werden. Durch die ästhetische Form ist dem Werk diejenige Wirklichkeit gegeben, die ihn vom Kunstsubjekt befreit und eine eigene „ästhetische Wirklichkeit“ begründet.

Aber die ästhetische Wirklichkeit des Werkes ist nur die Selbständigkeit an sich; sie ist allen Werken in gleicher Weise eigen, ist nur die leere Einheit des Kunstwerkes-überhaupt, dessen abstrakter Begriff. Um über seinen blossen Begriff hinauszukommen, um individuell-wirklich zu werden, muss das Werk in

die Mannigfaltigkeit des Soseienden hineintauchen; in dieser Vielheit der blossen Wirklichkeit gewinnt das Kunstwerk seine sosseiende Realität; es unterscheiden sich jetzt die Werke untereinander. Ein jedes hat seine eigene Vielheit, d. h. seinen eigenen Inhalt. Der Inhalt der Kunstwerke ist das sie spezifizierende Moment, im Inhalt kommt so das Kunstwerk zu seiner Faktizität.

Aber in seinem Inhalt geht es zu Grunde; denn der Inhalt ist die unübersehbare Mannigfaltigkeit, in ihr kommt das Kunstwerk nicht zu seiner Einheit und Selbständigkeit; im rein Mannigfaltigen ist jedes Aufhören ein blosser Zufall; das Kunstwerk verliert seinen Rahmen und so seine Zugehörigkeit zu einer ästhetischen Wirklichkeit, es geht ins Anästhetische über. Wenn das Kunstwerk so ein Dieses ist (ein Stück Natur, eine Erzählung, ein Gefühl, ein Stück Kultur), so wird dies Dieses doch in seiner Beziehung auf den Begriff des Kunstwerkes aus der Mannigfaltigkeit des bloss Wirklichen, aus der Fülle des bloss Natürlichen oder Historischen, herausgehoben; wieviel und was den Inhalt ausmacht, ist zwar zufällig; aber indem die Kunst einen Inhalt erhält, ist dieser aus dem ausserästhetisch Wirklichen herausgehoben, hat so seine Grenze und Einheit als ein für sich Ganzes erhalten. Im Inhalt kehrt so das Kunstwerk zur Einheit der Form zurück, — der Inhalt ist jetzt das Geformte und die Form das Inhaltserfüllte, der Inhalt als Ganzes zu seiner Einzigkeit gekommen; das Kunstwerk ist jetzt als totale Individualität sowohl eine Tatsache wie eine ästhetische Wirklichkeit. (Es macht der ästhetische Realismus den Inhalt, der ästhetische Idealismus die Form zu seinem Prinzip; wenn dagegen eingewendet wird, dass die Wahrheit wohl in der Mitte läge, so ist das richtig; aber es muss genauer ausgesprochen werden, worin in dem mittleren Ausgleich die einzelnen Rollen beider beständen. Es muss gezeigt werden, wie jeder bestimmte Formbegriff, wie etwa Komposition, zentrale Anordnung, straffe Durchführung der Handlung u. s. w., selbst schon wieder Inhalt bedeutet, und wie es so eine ganze Anzahl von Forminhaltsbegriffen geben kann, in denen die Betonung auf Seiten der Form, die Unterscheidung aber auf Seiten des Inhalts steht; und ebenso würden von Seiten des Inhalts Ausdrücke, wie Stimmung, monumentale Behandlung, Erregtheit gebraucht werden, die aber bereits eine einheitlich geformte Heraushebung von Wirklichkeitssubstraten bedeuten; und solche Inhaltsformbegriffe hätten dann die Betonung auf Seiten des Inhalts,

die Unterscheidung aber auf Seiten der Formung. In Wahrheit sind beides „Momente“ im Begriff des guten Kunstwerkes.)

Das Werk ist nur dadurch zur ästhetischen Wirklichkeit geworden, dass es sich durch die ästhetische Form von dem gewöhnlich Wirklichen unterscheidet; als ästhetische Wirklichkeit, d. h. als ästhetisch Wertvolles oder -widriges hat es den allgemeinen Bezug auf ein bewertendes Subjekt bekommen, und tritt so wieder in die Gemeinschaft von Kunstsubjekt und -objekt ein. Das Subjekt hat jetzt die Entscheidung zu treffen, ob das Werk zu seiner ästhetischen Welt gehört; es hat jetzt den Wert des Kunstwerkes zu beurteilen. Das Kunstwerk kann so nicht mehr für ausserästhetisch erklärt werden, vielmehr ist es entweder ästhetisch wertvoll oder wertwidrig. Wenn es so als geformter Inhalt nach der Seite seines Kunstwertes beurteilt werden soll, so bezieht sich die Fragestellung nicht auf den Wert seines Inhalts, sondern auf den seiner Form als Bewältigerin des Inhalts; es fragt sich, ob aller Inhalt in der Tat geformt worden ist oder ob etwa ungestaltete Inhaltsreste zurückgeblieben sind; ist ersteres der Fall, so ist der Inhalt (der durch Begriffe ausdrückbar ist) durch die Form in Anschauung gewandelt; alles ist dann nämlich für den ästhetischen Beurteiler nur in ästhetischer Hinsicht gegeben. Anschauung und Verstand finden sich dann in Übereinstimmung; das Werk befriedigt den Geschmack, hat den Wert der Schönheit; anderenfalls würde es hässlich, geschmackswidrig sein.

In der Schönheit aber, die nur auf dem ästhetischen Wertüberhaupt beruht, ist der Inhalt wieder ausgelöscht, das Wirkliche ist abgetan (die Formalästhetik steht deshalb auf dem reinen Geschmacksstandpunkt); die Schönheit ist dann nichts als Nichtdasein von Disharmonien, als Verneinung des Hässlichen. Die Schönheit für sich ist so allen Werken in gleicher Weise eigen; schön sind sie und befriedigen den Geschmack, haben ihre Individualität aber verloren. Die schönen Werke sind so zum Begriff des Schönen zusammengeschrumpft. Das Schöne müsste so den Hungertod sterben, wenn es nicht aus einem Jenseits von schön und hässlich Nahrung bekäme. Dieses Jenseits aber ist der Inhalt, als ungestalteter genommen; es ist der Inhalt als besonderer, an dem die Schönheit zur Wirklichkeit des Kunstwerkes zurückkehrt; aber eben darin ist das weder Schöne noch Hässliche, der Inhalt als ungestalteter, auch als dasjenige gesetzt, das den spezifischen Wert der einzelnen Werke begründet. Der unge-

staltete Inhalt ist so selbst ein ästhetischer Wert; der Inhalt dringt als Inhalt in die „ästhetische Wirklichkeit“ ein; als solcher ist er das, was als Inhalt nicht in die Einheit der Form gebracht werden kann; er ist ein Zuviel für die Form, ein im ästhetischen Sinne schlechthin Grosses, Kants Begriff des Erhabenen; alles andere (d. h. alles formal gestaltbare) muss im Verhältnis zu ihm für klein gehalten werden.

Jedoch das Erhabene besteht so nur ganz allgemein darin, dass etwas am Kunstwerk nicht mehr anschaubar ist, weil es zu gross für die Anschauung ist, d. h. nicht geformter Inhalt ist. Das Erhabene gehört so zu einer ästhetischen Wirklichkeit, welche für das Subjekt nicht mehr auffassbar ist; der individuelle Inhalt des Werkes kommt so gar nicht in das Werturteil hinein; das Subjekt, das ein Erhabenheitsurteil ausspricht, bewertet daher in ihm nicht das Werk, sondern sein subjektives Verhältnis zum Werk; es beurteilt ästhetisch die Unmöglichkeit, das Werk ästhetisch beurteilen zu können. Wenn also das, was am Werk bewertet wird, die Unmöglichkeit, es zu bewerten, ist, so wird es ebendarin doch bewertet. Auch der ungestaltbare Inhalt tritt so in das ästhetische Verhältnis zum Subjekt ein, ist entweder wertvoll oder wertwidrig. Damit ist er auch eine ästhetische Wirklichkeit geworden und als solche für das Subjekt sogar anschaubar. Wenn so die Ungestaltbarkeit des Inhalts selbst geformt wird, erweist sie sich als seine Fähigkeit, in seiner Inhaltlichkeit selbst ästhetisch wertvoll zu werden. Seine Ungestaltbarkeit ist dann nicht für das ästhetische, sondern nur für dasjenige Subjekt geblieben, das ihn nicht ästhetisch, sondern als blossen Inhalt fassen will, d. i. für den Verstand. Der Inhalt ist so ein verstandesmässig Unbegreifbares geworden, seine Anschauung ist zu gross für den Begriff geworden (Kants ästhetische Idee). Schönheit und Erhabenheit finden sich überall, wo Gegenstände von Betrachtern allgemein ästhetisch bewertet werden; die ästhetische Idee aber (welche Schönheit wie Erhabenheit in sich schliesst) als das unbestimmbare Bestimmte, das jedem Werke zu Grunde liegt, geht auf denjenigen zurück, der ihm diese Bestimmtheit gegeben hat, d. i. auf den Künstler. Die ästhetische Idee ist so die Idee, nach der als Regel das Genie sein Werk hervorbringt; Genialität ist daher das Vermögen ästhetischer Ideen (Kant).

Die ästhetische Idee ist so die absolute Verneinung des bloss Schönen, dem sie nicht widerstreitet, sondern es als die allgemeine

ästhetische Wertrealität aller Kunst zu Grunde liegen lässt. Die ästhetische Idee selbst erzeugt über die Schönheit hinaus noch den künstlerischen Wert des einzelnen Kunstwerkes nach seiner Einzelheit. Aber sie bringt es nicht fertig, dass die Wirklichkeit, welche sie in der Anschauung hat, restlos ausgedrückt werden kann, in Wort und Begriff; auch für die ästhetische Wirklichkeit bleibt so die Wirklichkeit noch das Überlegene. Sie bedeutet zwar den schaffenden, also freien Geist, den intellectus intuitivus, der die Unendlichkeit des Unbegrenzten (Absoluten) in sich hat, und ist insofern frei von allem Faktisch-endlichen, — aber nur darin, dass derselbe in seiner Faktizität (in seiner Angeschautheit) unbegreiflich ist, ist er unbegrenzt. Indem der schaffende Geist noch das Unendliche in endlicher Bildung erzeugt, bringt er noch nicht sich selbst hervor, sondern ist noch an das Tatsächliche, das es schafft, gebunden. Die Kunst hat diese ihre eigene Faktizität gegen ihre Absolutheit und ist nur im Verhältnis zu der Endlichkeit ihres Kleides ein Unendliches. Sie ist so das Absolute und ist es nicht — es ist der „unbekannte Gott", der in der Kunst lebt; das Unendliche, das die Kunst als höchste Stufe des Endlichen aus sich heraustreibt, ist an sich selbst das Absolute. (Einerseits ist jedes einzelne Kunstwerk Darstellung der Idee der Kunst, andererseits ist jedes Werk originell, und so giebt es die vielen Kunstwerke, die etwas anderes sind als die blosse Idee der Kunst. Diese Vielheit benötigt die Zeit, um sich in ihr darzustellen. Die Kunst hat daher zwar eine Geschichte, aber diese Geschichte hat keinen Begriff, dem sie als idealen Ziele zusteuern könnte, — eben weil nicht erst alle Werke vereint, sondern bereits jedes Werk der Kunstidee Wirklichkeit giebt. Die Kunstgeschichte ist keine einheitliche Entwicklung und ohne den Masstab einer solchen, in der das Höhere auf das Niedere folgen würde (wie in der Weltgeschichte), sondern es ist gänzlich irrational-zufällig, wann das Höhere, wann das Niedere in der Kunst zu Tage tritt. — Die Kantianer mögen hier daran denken, dass das übersinnliche Substrat des Ästhetischen bei Kant nur in der Dialektik der Urteilskraft vorkommt; für Kant ist es ebenso eine notwendige Idee wie das Gegenteil; entsprechend hat sich bei uns gezeigt, dass die Kunst ebenso den Wert des Absoluten verdient wie vermissen lässt; die Begründung hierfür berührt sich mit der entsprechenden Kants: bei diesem führt die Genialität, das Exemplarische, von Seiten des Subjekts die Mitteilbarkeit oder Allgemeinheit des

Werkes, zur Thesis der Antinomie, welche das Übersinnliche behauptet, während die Originalität, Einzigkeit, von Seiten des Objekts die Faktizität, zur Antithesis, der Verneinung des Übersinnlichen, zwingt. Kant giebt dieser Antinomie die Lösung (das An-und-für-sich) in der Fassung: das Übersinnliche der Kunst sei die unbestimmte Idee des Übersinnlichen als ein Begriff der bloss reflektierenden ästhetischen Urteilskraft (Kr. d. U., 215); d. h. die unbestimmte Idee konstituiert, da sie unbestimmt ist, nicht sich selbst, sondern nur den Wert der Kunst (bei Kant allgemeine Mitteilbarkeit, ästhetischer Gemeinsinn); — wenn ich sie aber als Begriff Gottes setze, so rechtfertigt sich das auch im Sinne Kants darin, dass das Übersinnliche für die Kunst als schöpferischer Geist, intellectus intuitivus, auftritt, wenn auch Kant selbst diesen Begriff erst später einführt.) —

Die Kunst hat so den Begriff des jenseits der Wirklichkeit stehenden, schöpferischen Geistes hervorgebracht; dieser ist Gott als die überwirkliche Individualität, die als Geist aus sich die Welt erzeugt. Gott als der Weltschöpfer ist der abstrakte Begriff des Absoluten, der als Schöpfer ausserhalb seiner Schöpfung steht; er ist die absolute Transscendenz, deren Wirkung die immanente Welt ist. Er ist die absolute Realität, die unendliche Zeugungskraft. Indem Gott alles schafft, ist alles Wirkung von ihm, nichts Grund für ihn. Er ist sich so selbst Grund, d. h. Gott ist die absolut freie Persönlichkeit. Seine Freiheit ist nicht mehr die negative, mit der die Philosophie begann, sondern die positive, d. i. die negative, welche ihren Weg durch die Wirklichkeit gemacht hat. Er ist nicht nur von anderen Bestimmungsgründen frei, sondern auch davon, dass etwas nicht von ihm hervorgebracht wäre; so durchgängig bestimmt Gott alles, was Dasein hat. Er ist das Prinzip der durchgängigen Bestimmung alles Seienden.

Es zeigt sich so, dass der Begriff Gottes nur für das Wirkliche sein Leben hat, nicht aber für sich selbst; Gott ist daher „nur“ eine notwendige Idee, seine eigene Wirklichkeit aber ist problematisch. Er ist so nur ein Begriff, und die Notwendigkeit, diesen Begriff aufzustellen, fusst in dem Inbegriff dessen, was bereits hinter uns liegt. Gott ist so der Gegensatz des Begriffes und der Wirklichkeit, d. i. der Freiheit und der Tatsächlichkeit. Indem er als der Begriff des Weltschöpfers gerade diesen Gegensatz vernichten soll, findet er ihn also in sich selbst wieder.

Gott hält so den ewigen Zwiespalt zwischen der Freiheit und der Wirklichkeit aufrecht, indem seine eigene Freiheit nur als wirkende Ursache des Wirklichen gilt. Dieses Verhältnis von Freiheit und Wirklichkeit ist das ewig Unbegreifliche, und als Träger dieser Unbegreiflichkeit ist Gott der Gegenstand der Religion. Gott selbst aber ist die Lösung des Gegensatzes, indem die Wirklichkeit, als seine Schöpfung, für die Freiheit bestimmt ist. Denn der Werdegang des Wirklichen hinauf zur Freiheit geht durch die innere Reinigung des zur Freiheit Bestimmten, des Menschen als Trägers der sittlichen Werte. In der Religion wird so die Sittlichkeit zum Ideal der Wirklichkeit, um das Reich Gottes auf Erden zu begründen. Das Wirkliche wird so der Freiheit als Gesetzgeberin unterworfen, indem es am Ende der Zeit, am jüngsten Tage, nach gut und böse gerichtet wird. Der Gott der Religion ist so der, der das Gesetz giebt (der ethische Gesetzgeber) und die Welt richtet. Aber das Weltgericht ist nur eine Idee, Gottes Gerechtigkeit ist unwirklich (cf. das Buch Hiob). Die Erde wird nie zum Reiche Gottes werden, und der Riss zwischen dem wirklichen Leben und der himmlischen Heiligkeit klafft auf ewig.

Aber dieses Ewig ist der Triumph des Geistes. Denn die Religion und die Idee Gottes ist nur in der Dualität von Sittlichkeit und Wirklichkeit. So kommt Gott gerade in der ewigen Zweiheit der Welt zu seiner Wirklichkeit; denn dieser Dualismus ist nicht nur ein Begriff, sondern er ist auch da. In der Religion wird so der Dualismus von Wirklichkeit und Sittlichkeit überwunden, indem er als Dualismus notwendig wird. So gelangen wir in der Religion zum Erfassen des absolut Unbegreiflichen. In Gott wird so selbst das Unbegreifliche eben als Unbegreifliches begriffen; in ihm hat alles seine Möglichkeit, weil es in ihm begreiflich wird. Gott aber als das Prinzip der Möglichkeit für alles ist der Weltgeist. Indem Gott (in der Ethikotheologie) die Vereinigung des Übersinnlichen und Sinnlichen begreiflich macht, als einen notwendigen Inhalt der Welt, ist er das höchste Prinzip der Rationalität geworden. Indem er so das Prinzip ist, in dem alles wissbar wird, ist er höher als alles Wissbare, verleibt es sich ein. Alles ist daher in Gottes Geiste, nichts ausser demselben. So verneint Gott jede Transscendenz, er ist selbst die absolute Immanenz, indem alles, auch seine eigene Transscendenz, in der absoluten synthetischen Ein-

heit seines Selbstbewusstseins ist. In Gott ist das Transscendente, die absolute Negation des Rationalen, selbst gedacht. Wenn es nichts letzthin Irrationales geben kann, weil es als solches ein Begriff, also wiederum rational ist, so ist das letzthin Rationale dasjenige, in dem selbst der Begriff des letzthin Irrationalen enthalten ist. Das ist aber das Absolute als der Geist, der sich selbst als das Unbegreifliche begreift. Gott nimmt so den Begriff der transscendenten Realität seiner selbst in sich auf und verneint damit, dass ihm die Realität als das, was ausser dem Begriff stände, zukäme. Gott, als der höchste Vermittler, hat so in sich seine eigene Realität; für Gott, in seinem An-und-für-sich, gilt der ontologische Begriff: Der Begriff Gottes schliesst sein Sein ein. Es giebt nur Eine Welt, die Gottes, die Welt des Geistes. Die göttliche Persönlichkeit ist so der Geist, der seine Realität in sich hat: so ist er Selbstbewusstsein, indem er im Bewusstsein seiner selbst seine Realität besitzt. Die Realität Gottes liegt also in seinem Selbstbewusstsein, im Denken. Der Weltgeist ist der Weltbegriff.

Aber im Denken als dem Begreifen des Unbegreiflichen ist Gott über die Religion, die den Gegensatz des Begreiflichen und Unbegreiflichen festhält, hinaus; das Denken ist so die Selbstverneinung der Religion, und so folgt auf die Philosophie der Religion die des Denkens, d. i. die Logik. Indem Gott als das Unbegreifliche begriffen wurde, ist der Begriff zu dem geworden, jenseits dessen nichts mehr ist. Der Begriff enthält so die Wahrheit des Gegenstandes als immanentes Wissen in sich. Das absolute Denken hat den Gegenstand zu seinem unmittelbaren Inhalt, d. h. es ist alles im Denken. Das Reelle ist somit der alleinige Gegenstand des absoluten Denkens, d. h. dieses ist die Erkenntnis von Wirklichkeiten. Im göttlichen Begriffe ist das Ideelle und das Reelle identisch; das Denken zeigt sich so als das Werden der Wahrheit, der Inhalt des Denkens als das Erkannte.

Für die Wahrheit ist selbst die absolute Irrationalität negiert; diese absolute Verneinung gehört aber in den Begriff der Wahrheit hinein, d. h. Wahrheit ist selbst Nicht-Irrationales; indem für die Wahrheit so das Irrationalsein verneint wird, ist sie „nur" Begriff, nicht aber selbst Wirklichkeit. Der absolute Begriff ist so nicht das Wirkliche selbst, sondern Denken des Wirklichen. So aber weiss das Denken sich selbst als das absolut Nichtwirk-

liche und darin erst weiss es seinen Inhalt ausdrücklich als absolute Wirklichkeit. In der Negation seiner selbst reflektiert der absolute Begriff daher auf die Wirklichkeit seines Inhalts (in der Unwirklichkeit seiner selbst): Der Gegenstand als wirklicher misst sich an seinem Begriff und entdeckt so in sich den absoluten Widerspruch zwischen der Seite seiner Idealität und der seiner Realität. Der Begriff der Wahrheit findet so in sich wieder den Widerspruch, der sich an Gott zwischen der Rationalität und Irrationalität gezeigt hatte, — aber indem die Wahrheit diesen Gegensatz als solchen weiss, hat sie ihn bereits überwunden und erkennt die Seite der Irrationalität oder Wirklichkeit selbst als ideelle.

Damit gelangt sie zu ihrer Einheit, der absoluten Idee. In dieser sind die Seiten des Widerspruches als Momente bewahrt geblieben; das Rationale des absoluten Begriffes ist die Idee als Begriff ihres Begriffes, das An sich, — das Irrationale die Idee als Begriff ihrer Verwirklichung; und indem der Begriff seine Wahrheit in der Betrachtung seiner Realisation beurteilt, gelangt er zu seinem An und für sich, zu seiner konkreten Idealität. Der Begriff hat so den Wert, das Reelle zu erkennen, und die Wirklichkeit hat den Wert, als Begriff erkannt zu werden; der Begriff, dessen Wirklichkeit auch im Begriff erkannt und mit ihm im Wissen verbunden ist, ist die absolute Wahrheit. (Wir könnten die beiden Momente der Wahrheit auch mit Kantischen Begriffen erläutern: Im A priori sind die beiden Seiten der transscendentalen Bedeutung und die der empirischen Anwendung; heben wir diese Begriffe aus dem speziell naturphilosophischen Zusammenhang, in dem sie bei Kant stehen, heraus, so bleibt für uns übrig, dass im Apriori des philosophischen Wissens, d. h. im Wahrheitsbegriff, das Wahre, d. i. der Begriff, seine eine Wahrheit in dem hat, was die philosophische Bedeutung des Begriffes, seine andere in dem, was seine tatsächliche Anwendung ausmacht. — Die Logik als die Wissenschaft von der Wahrheit giebt so das letzte und höchste Einheitsverhältnis des Ideellen mit seiner Realität und dient für alle anderen Gestalten der Philosophie (die im System vor ihr liegen) als Zielpunkt; der Masstab der Wahrheit liegt so allein im absoluten Begreifen und scheint so für die anderen philosophischen Begriffe nicht in ihnen zu liegen; es wird sich aber zeigen, dass die Wahrheit keinem Inhalt fremd ist, sodass sie, wie auch der Zielpunkt, so auch der überall vorhandene

Wert ist und durch sie jeder Gegenstand der Erkenntnis den Masstab seiner Wahrheit stets in sich trägt.)

Wenn die Wahrheit so die unendliche Bewegung zwischen dem Begriff als solchem und seiner Realisation, d. h. die sich unendlich begrenzende Realität bedeutet, so liegt das unendliche Begrenzen, das Erkennen selbst, noch nicht in ihr. Die Wahrheit geht also in ihre Negation, die philosophische Wissenschaft, über; die Wahrheit ist für sich nur die leere, absolute Einheit des philosophischen Erkennens-überhaupt; die Philosophie aber ist die Anwendung oder Verwirklichung der Wahrheit. Es ist so der abstrakte Wahrheitswert-überhaupt, von dem aus das philosophische Denken seinen Lauf beginnt; es ist einunddieselbe Wahrheit, welche in allem, was die Philosophie weiss, ihr Leben führt. Die Wahrheit wird so zu dem abstrakten Inbegriff der Philosophie ohne Inhalte und zeigt sich so als der Begriff des A priori der philosophischen Wissenschaft. Die Wahrheit ist der einzigmögliche Anfang der Philosophie, von dem allein sie für den Begriff ausgehen kann. Aber ebenso zeigt sich, dass dieser Anfang nicht individuell bestimmt ist; er ist überall, wo Philosophie ist. Diese nimmt daher bei jedem ihrer Punkte, überall und nirgends, ihren Anfang.

Die Philosophie ist so die Unendlichkeit der Anfänge ihrer selbst; diese unendliche Anzahl der Anfänge liegt in den unendlichvielen Inhalten der Philosophie; in der Unbegrenztheit ihrer Inhalte wird keiner bevorzugt, sodass jeder Anfang ist. Die Philosophie löst sich so in unendlichviele Individualitäten auf, die jede für sich ihr Leben führen; sie ist so absoluter Pluralismus. Aber selbst darin bleibt sie doch Erkenntnis der Einen Wahrheit, ihre Unendlichkeit liegt so innerhalb der Grenzen ihrer Einheit, läuft daher in sich selbst zurück; die Philosophie gleicht nicht der geraden Linie, sondern dem Kreise, der sich in sich selbst bewegt. Die Philosophie enthält so eben in ihrem absoluten Pluralismus die Kontinuität zwischen ihren Inhalten; diese sind jetzt die ewige Selbstentwicklung der reinen Vernunft, die überall anfängt, weil sie nirgends unterbrochen ist.

Die Philosophie kehrt so zu ihrer Einheit zurück; der absolute Monismus und der absolute Pluralismus gehen ineinander über; die Philosophie ist zugleich Wissenschaft des Einen, der Wahrheit, wie der Unendlichkeit ihrer Begriffe, und sie ist das eine nur wechselseitig im anderen. Sie ist so in der absoluten Totalität

ihrer selbst und ist damit am Schluss ihrer Tätigkeit angelangt. Die Philosophie bewahrt ihre innere Unbegrenztheit; sie ist in sich unendlich und erweitert sich stetig in sich selbst. Sie hat daher überall und nirgends ihr Ende; wie der Anfang an jedem Punkte war, weil die Philosophie überall Erkenntnis der abstrakten Wahrheit ist, so ist das Ende an jedem Punkte, weil die Philosophie überall Erkenntnis der konkreten Wahrheit ist. Die Philosophie findet ihren Abschluss nur in ihrer eigenen Totalität.

Damit ist sie überall Reflektion auf ihr Ganzes und darin Bewusstsein ihrer inneren Unbegrenztheit, Selbstbewusstsein. Die Philosophie macht sich so selbst zum Gegenstande des Denkens und nimmt die Unbestimmtheit ihres Anfanges und Endes in ihren Begriff selbst auf. Indem diese Unbestimmtheit von ihr verstanden wird, hat sie sie bereits überwunden. Die Philosophie weiss jetzt, wo sie ihren wahren Anfang und ihr wahres Ende zu suchen und auch zu finden hat: im Bewusstsein von sich selbst, in der Philosophie der Philosophie. Sie findet so die Wahrheit in der konkreten Wirklichkeit ihrer selbst und hat die absolute Immanenz des philosophischen Selbstbewusstseins jetzt als Prinzip; sie hat die *νόησις νοήσεως* als ihre eigene *ὑπόθεσις*. (Dies ist die oberste synthetische Einheit des Selbstbewusstseins, nämlich des philosophischen, — welches ebenso zur Philosophie gehört wie jedes andere, ja noch viel inniger. Man kann aber das philosophische Selbstbewusstsein nicht gleichsam verdecken und sehen, was dann übrig bleibt; es wäre nichts; denn alles ist nur im Wissen des Philosophen von sich selbst, welches wir das Begreifen nennen. Das Prinzip der Philosophie ist das der Immanenz — immanent ist aber nur das Denken, das seine eigenen Inhalte begreift, d. h. denkt — und jeder Idealismus ausser diesem absoluten ist noch in dem Glauben befangen, als ob die Philosophie im Erkannten sich selbst als Erkennenden vergessen könnte. Solange das Selbstbewusstsein (das Denken) nicht als Substanz alles philosophischen Wissens begriffen ist, muss immer noch irgend ein Transscendentes in die Philosophie hineinkommen, welches sie zur Metaphysik im schlechten Sinne machen muss, — sei dies Transscendente nun ein Sollen oder das Irrationale oder der Wert an sich. Es giebt in der Philosophie kein anderes Primat, weder eins des Willens noch eins des Wertes, als das Primat der Philosophie selbst. — Der Idealismus, solange er nur als Erkenntnistheorie der Erfahrung, des Endlichen auftritt (wie heutzutage ausschliesslich), hat ganz

Recht, wenn er bemerkt, dass er besser tut, Ausdrücke wie Bewusstsein, Denken, Erkennen fallen zu lassen und die Wahrheit gleichsam nur anzuschauen als dasjenige, was Wert hat (System der Werte); aber solange der Philosoph nicht bemerkt, dass er vor der Erkenntnis dessen, was Natur, Geschichte, Kunst, Moral u. s. w. ist, sich darauf besinnen muss, was Philosophie selbst ist, ist sein Denken ohne Methode, daher nicht Wissenschaft der Wahrheit, sondern — selbst in der breitesten Ausführung — Aperçu. Er wird dann auch die so einfache und so schwerwiegende Entdeckung machen, dass die Unterscheidungen, welche er zwischen: entweder Wert und Sein oder Notwendigkeit und Faktizität, zwischen Denken und Denkfremden macht, nicht zutreffend sind, dass das Sein zwar etwas Spezifisches bedeutet, aber dasjenige, das den Wert des Seins hat, dass das Faktische dasjenige ist, dass notwendigerweise faktisch ist, dass das Sinnfremde dasjenige ist, das den Sinn des Sinnfremden hat; und sodann wird er sich über der Dualität seiner Distinktionen zur Einheit des Prinzipes erheben, das seinen Distinktionen ja erst dasjenige verleiht, durch das sie zu begreifen sind; und dieses Prinzip ist dieses, dass alles im Reich des Wertes ist, auch das Sein, alles in der Notwendigkeit, auch das Faktische, alles im Denken, auch das Denkfremde.)

Indem die Philosophie sich sich selbst zum Prinzipe macht, ist der Begriff des Prinzipes ein transscendentallogischer, d. h. ein philosophischer, ein solcher, der eine Beziehung auf Inhalte in sich hat. Das Selbstbewusstsein geht von der einfachen Identität seiner selbst zur unendlichen Inhaltlichkeit über. Das philosophische Denken weiss sich so als das Denken, dem der gedachte Inhalt entspringt; der philosophische Begriff hat seinen Umfang auch zu seinem Inhalt, — weil ja alles in der Philosophie im denkenden Bewusstsein ist. Das Selbstbewusstsein oder die Philosophie weiss sich so als die Art und Weise, wie die Inhalte der Philosophie hervorgebracht werden, d. h. als philosophische Methode. Das Selbstbewusstsein ist daher nicht nur die ruhige Versunkenheit in die Identität seiner selbst, sondern hat ebensosehr mit unerbitterlicher Aufmerksamkeit sein Auge auf die Schritte des produzierenden Denkens gerichtet. Indem das Denken die Art und Weise seines Denkens ansieht, drückt es ein absolutes Misstrauen, eine absolute Skepsis aus; die Methode des Sichselbstüberwachens entdeckt den dialektischen Widerspruch des Denkens (den Einwurf

des Relativisten) und begreift ihn, ihn so überwindend. Die dialektische Methode ist so die Seite der Negativität aller Philosophie; die Methode des Philosophierens ist die unendliche Unruhe des Denkens, das das Prinzip verloren hat.

Aber in der dialektischen Reflektion ist sich doch das Denken seiner in der vernichtenden Beziehung auf den Inhalt bewusst; es ist so Selbstbewusstsein, wahrt in jedem Falle das Prinzip, ist Denken des Denkens. Das Gedachte ist ihm jetzt nicht schlechter als das Denken; indem die Philosophie ihre Begriffe gegen den Feind (Skepsis) mit dessen eigenen Waffen verteidigt hat, hat sie alle ihre einzelnen Inhalte in das Bewusstsein von sich selbst aufgenommen. Das philosophische Selbstbewusstsein ist jetzt nicht nur das Bewusstsein von sich selbst, sondern auch von sich als der Ursache seines Wissens; es hat so die methodisch hervorgebrachten Inhalte in der Einheit seines Bewusstseins vereinigt, d. h. weiss sie als System. Hierin ist die Philosophie als Prinzip, das den wechselseitigen Bedeutungszusammenhang der philosophischen Einzelbegriffe weiss. Der Schlussstein des Systems der Philosophie ist so der Systembegriff selbst, das An-und-für-sich der Philosophie der Philosophie und überhaupt der Logik. (Andere werden dies die Erkenntnistheorie der Philosophie nennen, — wobei nur dieser Terminus den Mangel hat, nicht anzuzeigen, dass die Philosophie über sich selbst keinen anderen Richter haben kann, ohne dass dieser nicht selbst wieder Philosoph wäre. Es ist der Systembegriff, mit dem die Philosophie über solche Gedanken, als könnte sie Grenzen der Erkenntnis haben, hinaus ist; nur die Erfahrung hat Grenzen, und wenn die Geschichte des Idealismus mit dem Ziehen dieser Grenzlinien begonnen hat, so hat eben die Kantische Philosophie noch die Vermischung in sich, die Begründung der Erfahrung als eine solche der spekulativen Vernunft erscheinen zu lassen, während diese das ist, von dem das Erfahrungswissen begrenzt wird; in dem Wort Kritik der reinen Vernunft dürfen wir heute keinen genetivus objectivus, sondern nur einen genetivus subjectivus sehen. Die Hegelsche Naturphilosophie wiederum hat, wenn in ihr der Organismusbegriff als An-und-für-sich-begriff der Natur auftritt, einen verbildeten Naturbegriff und hat fälschlich die Meinung gehabt, als müsste der Begriff des philosophischen Wissens den eines empirischen Wissens gänzlich aufheben, — während es in Wahrheit der philosophischen Wahrheit nichts anhaben kann, dass sie im Begriff

des Erfahrungswissens ein solches Wissen anerkennt, das nie zu seinem Ende, also auch nie zur „unbedingten“ Wahrheit kommt, deshalb aber mit dem philosophischen Wissen nicht einmal in der Gemeinschaft eines genus proximum steht. Das System der Philosophie hat zwar nicht nur die Unschädlichkeit, sondern auch die Notwendigkeit des Erfahrungsbegriffes zu zeigen, wie es in den vorliegenden Andeutungen eines Systems auch versucht worden ist. — Die Hegelsche Philosophie hat also die ununterdrückbare Wahrheit, die Philosophie selbst zum Objekt der Spekulation zu machen, und dies nicht nur so nebenbei, sondern in der Erkenntnis, dass dies die Wurzel des philosophischen Wissens ist, — und so hat sie den klaren Begriff aufgestellt, dass das philosophische Selbstbewusstsein das Prinzip der Philosophie ist und dass die dialektische Methode diesem Prinzip seine Wirklichkeit giebt, indem sie es zum System führt. Das Prinzip wird so zur Methode, und die Methode weiss sich als Prinzip — im System. — Man drückt den Wert des Systems wohl so aus, dass man sagt, alles sei im System an seinem Platze, das Einzelne hätte nur im Zusammenhang des Ganzen seine Wahrheit; dieser harmlose Ausdruck hat zwar durchaus Recht, aber er drückt sich noch unklar aus. Wie ist denn das Einzelne im Ganzen möglich, ohne dieses zu zerstücken oder selbst in ihm unterzugehen? Nur so, dass das Einzelne eben zwar seine Wahrheit hat, aber in dieser sich in einem Widerspruch verwickelt sieht, der im Übergang zu einer anderen Wahrheit seine Lösung findet. Nur so ist es möglich, dass es nur Eine Wahrheit und doch viele Begriffe giebt, nur so, dass die Natur Mannigfaltigkeit und zugleich Erkennbares bedeutet, usw. Im System erst hat also das Einzelne seine durchgängige Bestimmtheit, — und deshalb ist eine systemlose Philosophie nur eine Vorstufe. Wir aber, die wir es historisch hinter uns stehen haben, dass Philosophie ohne System Nichts ist, haben es leicht, die Vorstufen zu überspringen; aber es ist wahr, wir müssen dies auch ausführen).

Im System der Philosophie hat die Erkenntnis Gottes ihr Dasein; aber alles Dasein ist an sich betrachtet noch zufällig, es ist dann ebenso noch zufällig, welches das System ist; es kann so sein, es kann anders sein. Zwar ist sein Sosein im durchgeführten System unantastbar, aber gleichwohl nicht begreiflich und daher nicht rational notwendig. Erst in der Geschichte der Philosophie kommt das Dasein des Systems zu seiner Not-

wendigkeit, indem sein Ideal das Ziel der Entwicklung darstellt. Die Geschichte der Philosophie ist deshalb die Offenbarung des Geistes genannt worden; jede Philosophie wird so gerechtfertigt und zugleich für verbesserungswürdig erklärt. Sobald aber die Philosophie sich diese Bedeutung ihrer Geschichte zum Begriff geführt hat, ist sie wahrhaft Wissenschaft geworden; sie hat jetzt die mögliche Entwicklung in einer Geschichte, deren Ziel ihren Begriff erst konstituiert hat. Kant hatte sich zuerst das Ziel gesetzt, die Philosophie zur Wissenschaft zu erheben, und Hegel hat dies zuerst ausgeführt. Die Hegelsche Philosophie konnte sich daher mit Recht als Ende wie andererseits als Vorstufe zu weiteren Entwicklungen des Denkens bezeichnen, wie sie letzteres durch die Tat bewies, in dem immer eindringlicheren Denken, mit dem sie sich durch die Hand ihres Schöpfers selbst veränderte. — Auch dieser Aufsatz giebt ein System, das in die historische Reihe gehört, wenn auch nur im Grundrisse: teils dadurch, mehr aber noch durch die trostlose Knechtschaft, in der die Philosophie der Zeit sich gefällt, und von der auch dieser Aufsatz sich nicht wahrhaft hat befreien können, kommt er in einer so provisorischen Gestalt zu Stande, wie er tatsächlich tut. Durch sein Anknüpfen an das System der Kantischen Philosophie und die in demselben aufgestellte Kategorientafel hat er sich Werkzeuge des Denkens erwählt, die nicht in wahrhaft historischem Geiste, d. i. in dem Sinne benutzt werden, in dem die philosophiegeschichtliche Entwicklung jene Gestalten mit dem heutigen Tage notwendig verbunden hat. Es muss daher dem Aufsatz die Eigenschaft, ein System zu begründen, aberkannt werden; wie könnte sonst ein Teil des Ganzen, wie etwa die Geschichte, so notdürftig neben einem anderen, wie der Natur, behandelt werden, andere Begriffe, wie Organismus, Individualität, gänzlich übersprungen sein, wenn das nicht durch die selbsterwählte historische Gebundenheit veranlasst worden wäre? So hat hier das Anknüpfen an Vergangenes wohl fördernd, nicht aber befreiend gewirkt, wenn ich diesen Erfolg nicht dem Anknüpfen an die Methode Hegels zuschreiben darf. So mag es verständlich sein, wenn ich das Gewicht bei diesem Aufsatz — jetzt nachher, wo ich ihn zu beurteilen habe — nicht auf seine einzelnen Inhalte, sondern auf seinen Geist im allgemeinen, seine Richtung lege. Indem hier zum erstenmal die Philosophie wieder als bewusst systematische erscheint, hört sie auf, Schleppträgerin

empirischer Wissenschaften zu sein, und glaubt bewiesen zu haben, dass die Vereinigung von Kant und Hegel möglich und zeitgemäss ist. —

Zum Schluss will ich noch einmal auf Anfang und Titel des Aufsatzes zurückgreifen: Kategorientafel und System? Statt aller Antwort mag hier, als Leitfaden für den Leser, nachstehende Tafel abgedruckt werden, der ich nur folgende Bemerkung hinzufüge: wenn jemandem das, was er Anfangs zu finden glaubte, nicht geworden ist, nämlich eine endliche Lösung der Kategoriendeduktion, so hoffe ich, dass er dafür anderes gefunden hat, was er ursprünglich nicht erwartete; gewiss gehört aber diese Inkongruenz von Titel und Ausführung zu den vielerlei Mängeln dieses Systemversuches; deshalb sei mir auch der Abdruck der Tafel verziehen, der an sich ungehörig wäre, wenn ihn nicht die gedrängte Form meiner Ausführungen ratsam erscheinen liesse. Und überhaupt dürfte ich es eigentlich in der Durchführung meiner Problemstellung (im Gegensatz zu deren Aufstellung) selbst bereits zum sichtbaren Ausdruck gebracht haben, dass die Kategorien letzthin der Philosophie nicht so äusserlich inhärieren, wie es in der folgenden Tafel erscheint.

Kategorien	Ethik	Wirklichkeit	(Kunst)	Absolutes
Qualität	I. Freiheit	II. Gegenstand	III. Kunstwert	II. Wahrheit
Realität Negation Limitation	Gut Böse Heilig	A posteriori Apriori Affin	Schön Erhaben Ästhetische Idee	Begriff Wirklichkeit Absolute Idee
Quantität	II. Gesetz	I. Wissen	II. Kunstwerk	III. Philosophie
Einheit Vielheit Allheit	Sittengesetz Sitte Recht	Ist Mannigfaltigkeit Erfahrung	Form Inhalt Individualität	Anfang Entwicklung Ende
Relation	III. Gesetz der Freiheit	III. Wissen des Gegenstandes	I. Kunst	IV. Philosophie der Philosophie
Substanz Kausalität Gemeinschaft	Individualgesetz Gesellschaft Staat	Phänomenalität Unendlicher Progressus Empirische Wissenschaft	Originalität Genialität Kunstsubjekt und -objekt	Prinzip der Philosophie Methode der Philosophie System der Philosophie

Modalität		IV. System der Wirklichkeit		I. System des Absoluten
Möglichkeit		Welt		Religion
Dasein		Geschichte		Logik
Notwendigkeit		Kunst		Geschichte der Philosophie

Red. Anm. Durch ein Versehen sind einige Druckfehler stehen geblieben, die hier nachträglich verbessert seien:

S. 392, Z. 2 v. o. anstatt „zu“ lies „zu eigenen“
„ Z. 5 v. o. „ „origonalen“ lies „originalen“
S. 394, Z. 8 v. u. „ „Begriff—überhaupt“ lies „Begriff-überhaupt“
„ Z. 5 v u. „ „Vollkommen“ lies „vollkommen“.

Über den Begriff des Unendlichen und der intelligibeln Ausdehnung bei Malebranche und die Beziehung des letzteren zum Kantischen Raumbegriff.

Von Dr. Artur Buchenau.

Man pflegt in der Geschichte der Philosophie Malebranche als getreuen Schüler Descartes hinzustellen, von dem er ja in der Tat den entscheidenden Anstoss zur Bildung seiner Lehre erhalten hat, und fasst demgemäss seine Philosophie ebenso wie die seines Meisters als Rationalismus. Dass bei aller Übereinstimmung in den grossen Zügen wie auch in vielen Einzelheiten dennoch grosse Verschiedenheiten in der Lehre beider bestehen, kann hier des genaueren nicht gezeigt werden, es sei nur darauf hingewiesen — wie das auch bereits Ernst Cassirer im ersten Bande seines Werkes über das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit betont hat — dass Malebranches Idealismus stark psychologisch gefärbt ist. Hierin liegt ja allerdings auf der einen Seite ein Abbiegen von dem geraden Wege der Erkenntnistheorie, der von Descartes und Galilei über Leibniz zu Kant führt, andererseits aber doch eine wertvolle Ergänzung der Kartesischen Ideenlehre.

Auf dem Boden der Ideenlehre also hat man in der Hauptsache die Selbständigkeit Malebranches seinem grossen Lehrer gegenüber zu suchen, und es sind da besonders die beiden Begriffe des Unendlichen und der intelligibeln Ausdehnung, die einen deutlichen Fortschritt über Descartes hinaus bezeugen, ja, es lässt sich zeigen, dass der letztere Begriff eine geradezu auffallende Ähnlichkeit mit der Art und Weise aufweist, wie Kant in der Vernunftkritik den Raum als „reine Anschauung“ charakterisiert.

Fasst man, wie erwähnt, die Philosophie Malebranches als Rationalismus, so ist damit noch nicht viel gewonnen; denn dieser Begriff ist kein eindeutiger. Mit ihm lassen sich die widerstreitendsten Tendenzen vereinigen, so tritt er bei Augustin mit

dem Spiritualismus, bei Hobbes mit dem Materialismus verbunden auf. Der Begriff der „ratio“ allein bietet eben keine Gewähr dafür, dass man nicht zu der Behauptung einer an und für sich Bestand habenden, sei es immateriellen, geistigen oder materiellen „Welt“ fortschreitet. Auf diesem Standpunkte bleibt, wie man meint, der Vernunft und ihren Gesetzen ihr volles Recht, aber letztlich dient sie doch nur dazu, die als „gegeben“ vorausgesetzte Wirklichkeit zu beweisen. Nur die Vorstellung ist ja wahr, die mit dem vorgestellten Gegenstande völlig übereinstimmt. Und indem man nun vergeblich nach dem Kriterium für diese Übereinstimmung sucht, führt der dogmatische Rationalismus zum Skeptizismus, d. h. aber zur Gefährdung der Wissenschaft. Diesen Weg konnte Malebranche, der Schüler Descartes, der von dem Meister gelernt hatte, seine Philosophie in unmittelbare Beziehung zu der Wissenschaft zu setzen, diesen Abweg konnte er nicht betreten. So musste er dazu geführt werden, die Vernunft anders aufzufassen, vor allem aber die Annahme einer solchen, für sich bestehenden Wirklichkeit aufzugeben. So verstand er im alten Platonischen Sinne die Vernunft als das Vermögen der Prinzipien, als das Vermögen der Ideen. Von diesen, so nahm er mit Descartes an, muss seinen Ausgang nehmen, wer über die „Dinge“ etwas ausmachen will, denn fundamentaler und der Erkenntnis nach „früher“ sind die Gesetze des Intellekts, der Vernunft, als die der Dinge, welch letztere sich in ihrer unübersehbaren Mannigfaltigkeit allein bewältigen lassen durch die einfachen, ganz „uns“ angehörenden „Ideen“, d. h. Gesetzlichkeiten unseres Geistes.

So wird bei Malebranche der Rationalismus zum Idealismus. Auch mit dieser Charakterisierung aber sind noch keineswegs alle Schwierigkeiten beseitigt. Von den Ideen soll ausgegangen, auf sie soll alles zurückgeführt werden — wird damit nun nicht alles „subjektiv“? Denn was sind die Ideen anders als unser subjektives Denken! Und sollte wirklich unser Denken die Norm der Wahrheit der Dinge enthalten?! Diesen Fragen eines skeptischen Idealismus lässt sich auf doppelte Weise begegnen. Entweder nämlich — man begreift die Ideen als die methodischen Grundbegriffe der Wissenschaften, als die „Hypothesen“, die den Gegenstand ursprünglich aus sich zur Erzeugung bringen. Das führt zu dem „methodischen“ oder „kritischen“ Idealismus Kants, der als „methodisch“ bezeichnet werden kann, weil nach ihm die Ideen nichts anderes bedeuten, als die fundamentalen Methoden

einer Gegenstandsbestimmung überhaupt und der „kritisch“ heisst, weil damit als die Aufgabe der Philosophie eine kritische Untersuchung der Grundbegriffe und -Sätze der Wissenschaften, der „Doktrinen“, erkannt ist. Das ist der Standpunkt der transscendentalen Methode. Vom „transscendentalen“ a priori aber unterscheidet Kant ein „metaphysisches a priori“. Und damit kommen wir zur zweiten Lösungsmöglichkeit, die der historischen Aufeinanderfolge nach die frühere ist, zu dem Idealismus des „metaphysischen a priori“ oder dem dogmatischen Idealismus, wie er von Descartes, Malebranche und Leibniz vertreten wird.

Es soll nun keineswegs behauptet werden, dass diese scharfe Unterscheidung von den aufgeführten Philosophen stets streng beobachtet worden wäre. Vielmehr steht Kant in seiner vorkritischen Zeit und auch noch in der ersten Auflage seiner Vernunftkritik zum Teil noch auf dem Boden des dogmatischen Idealismus, während sich andererseits bei Descartes, Malebranche und vorzüglich bei Leibniz mannigfache Ansätze zum methodischen Idealismus finden. Was den dogmatischen Idealismus im Grunde vom kritischen unterscheidet, ist das Fehlen des Prinzips des Ursprungs. Er entdeckt die Erkenntnisse der Vernunft als allgemein gültig und streng notwendig, d. h. als a priori, aber er findet nicht die kritische Ergänzung zum Begriffe des a priori, und so scheint es doch wieder, als ob diese Ideen und die Vernunft, die sie einschliesst, etwas Gegebenes wären, als ob sie ein „Sein“ für sich hätten. Diese Auflösung des „mundus intelligibilis“, wie es noch in der vorkritischen Schrift Kants heisst, vollzieht erst radikal der Begriff des Transscendentalen, durch den das „Sein“ in Tätigkeit, in das Setzen fundamentaler Beziehungen aufgelöst wird und an die Stelle des Problems der „Welt“ rein das der Erkenntnis tritt. Malebranches Idealismus ist nun in der Hauptsache zwar dogmatischer Natur, aber es zeigen sich immerhin, besonders bei den Problemen des Unendlichen und des Raumes, Ansätze zum methodischen Idealismus, wie ihn, in schärferer Weise allerdings, vor Kant nur Leibniz vertritt. Ehe wir zur Betrachtung dieser beiden Begriffe übergehen, sei zunächst einiges Allgemeine über die Art des Malebrancheschen Idealismus gesagt.

Der zweite Teil des dritten Buches der „Recherche de la Vérité“[1]) hat die Überschrift: „De l'Entendement pur“. Die

[1]) Zitiert nach der Ausgabe von F. Bouillier (Paris, Garnier) in 2 Bänden.

Ideen sind dadurch charakterisiert als die Ideen des reinen Verstandes. Damit werden sie in Gegensatz gesetzt zu den Verstellungen der Sinne und der Einbildungskraft. Was versteht man denn nun aber unter einer „Idee“? Diese Frage beantwortet Malebranche folgendermassen: „Daran ist wohl kein Zweifel, dass wir die ausser uns befindlichen Dinge nicht durch sich selbst apperzipieren; denn sehen wir gleich die Sonne, die Sterne u. s. w. ausser uns, so ist es doch nicht wahrscheinlich, dass die Seele aus dem Körper hinaustritt und sozusagen im Himmelsgewölbe spazieren geht, um dort alle diese Dinge zu betrachten. Sieht unser Geist also z. B. die Sonne, so ist sein unmittelbares Objekt nicht die Sonne, sondern etwas, das innig mit unserer Seele verbunden ist, und dies ist es, was ich als Idee bezeichne. Demnach verstehe ich unter diesem Worte „Idee“ hier nichts anderes, als was dem Geiste das unmittelbare oder das nächste Objekt ist, wenn er etwas apperzipiert.“

Mit dem ersten der obigen Sätze ist der Sensualismus abgelehnt; davon kann keine Rede sein, dass wir die „Dinge“ durch sich selbst apperzipieren, sie müssen also, soll von ihnen eine Erkenntnis möglich sein, zuerst in Vorstellungen aufgelöst werden. Sofern diese Vorstellungen nun der Seele als „unmittelbare Objekte“ entgegenstehen, bezeichnet sie Malebranche als Ideen. Damit der Geist etwas apperzipiert, ist es unbedingt notwendig, dass die Idee dieser Sache ihm aktuell gegenwärtig ist, es ist aber keineswegs notwendig, dass es ausser ihm etwas dieser Idee Ähnliches giebt. Der Geist hat also nicht nur die Fähigkeit, sich die wirklich vorhandenen Gegenstände vorzustellen, sondern er erstreckt sich auch auf die, welche nicht sind und die vielleicht nie gewesen sind, d. h. auf die möglichen Gegenstände. „So hat man häufig im Geiste reelle Ideen von Dingen, die niemals gewesen sind, so z. B. von einem goldenen Berge. Die Menschen leben nun in dem Vorurteil, dass sie, sobald sie ein Objekt wahrnehmen, glauben, gewiss sein zu dürfen, dass dieses Objekt existiert, wenngleich es häufig vorkommt, dass sich aussen gar nichts befindet, ja, noch mehr, sie glauben, dass dieses Objekt genau so ist, wie sie es sehen, was niemals zutrifft.“ „Das ist,“ wie in ähnlichem Zusammenhange Descartes in den Meditationen ausführt, „der vorzüglichste und häufigste Irrtum ... dass ich urteile, die in mir vorhandenen Ideen seinen gewissen ausser mir befindlichen Dingen ähnlich oder entsprechend“, und um diesen Grundirrtum zu wider-

legen, macht er ebenda seine berühmte Einteilung der Ideen. Malebranche fährt an der obigen Stelle (R. I. 344) fort: „Was aber die Idee betrifft, die notwendig existiert und die nicht anders sein kann, als man sie schaut (voit),[1]) so urteilt man gemeinhin ohne weiteres Nachdenken, dass sie nichts ist, wie wenn die Ideen nicht eine grosse Anzahl von Eigenschaften (propriétés) hätten; wie wenn die Idee eines Quadrates z. B. nicht recht verschieden wäre von der irgend einer Zahl und nicht ganz verschiedene Gegenstände vorstellte, was für das Nichts nicht gelten kann, da ja das Nichts gar keine Eigenschaft hat.“ Das „Sein“ der Ideen beruht also darauf, dass sie eine jede bestimmte Gegenstände vorstellt, dass sie ideae tamquam rerum imagines nach dem Ausdrucke Descartes', und insofern nicht Nichts sind, d. h. eine bestimmte Anzahl von Eigenschaften aufweisen, die bei jeder Idee verschieden ist. „Il est donc indubitable que les idées ont une existence très réelle“. Es wäre nun falsch, wollte man sich diese Existenz nach Art einer sinnlichen Gegebenheit vorstellen, nachdem Malebranche so klar und deutlich erklärt hat, dass ihr Sein bloss darin beruht, dass sie jede eine bestimmte Reihe von Eigenschaften haben, wodurch sie im Gegensatz zum Nichts als die Grundlagen der Prädikation dienen können. „Diese Realität der Ideen,“ so führen die Entretiens[2]) (S. 148) aus, „hängt nicht von meiner subjektiven Willkür ab; die Ideen haben eine ewige Wesenheit, sie entstehen und vergehen nicht in einem Augenblick. Dass man selbst vermöge seines persönlichen Bewusstseins den Ideen ihr Sein giebt, das ist nur insofern richtig, als die Aufmerksamkeit meines Geistes die ‚Gelegenheitsursache‘ ihrer Entstehung ist.“

„Die Aufmerksamkeit ist,“ wie es in der Recherche (I, 337) heisst, „für die Objekte des Geistes das, was der feste Blick unserer Augen für die Objekte unserer Augen ist. Aber so wenig der Blick unserer Augen die sinnlichen Objekte schafft, so wenig schafft die Aufmerksamkeit die Ideen.“ Wie kann man überhaupt (Entretieus S. 14) an eine bestimmte Idee, z. B. einen Kreis denken

---

[1]) „voir“ hat bei Malebranche stets die Bedeutung des geistigen Sehens, Schauens, ist also fast gleichbedeutend mit connoître = erkennen; nur dass in voir mehr die Unmittelbarkeit des geistigen Erfassens liegt.

[2]) So zitiere ich der Kürze halber die „Entretieus sur la Métaphysique“ (Ausgabe von J. Simon, Paris, Charpentier), die neben der „Recherche“ wichtigste Schrift Malebranches.

wollen, wenn man davon nicht schon irgend eine Idee hat, woraus soll man sie bilden und zustande bringen? Kann man etwas wollen, ohne zu erkennen? Oder kann man etwas aus dem Nichts schaffen? Sicherlich kann man nicht an einen Kreis denken wollen, wenn man nicht schon seine oder zum mindesten die Idee der Ausdehnung hat." Die Aufmerksamkeit kann uns die Kreisidee höchstens gegenwärtig machen, vielleicht auch sie gestalten, nicht aber sie aus dem Nichts erzeugen. Und würde andererseits die Aufmerksamkeit den Kreis nicht nur entschwinden, sondern ihn gänzlich zunichte werden lassen, so wäre nicht einzusehen: erstens, wie man überhaupt wieder jemals wünschen könnte, den Kreis zu erzeugen; denn dieser Wunsch nach der Erkenntnis des Kreises setzt schon irgend eine Art des Wissens, sei sie auch noch so unbestimmt, voraus; zweitens, nach welchem Musterbilde (sur quel modèle) man ihn von neuem so ähnlich mit sich selbst machen würde (tout de nouveau si semblable à lui-même S. 15). Die Idee dient also als Musterbild, als „Modell", nach dem, „auf welches schauend" — wie es in Platonischer Sprache lauten würde — der Geist immer von neuem Gegenstände, z. B. Kreise, die einander ähnlich sind, erzeugt. Oder, anders ausgedrückt, es bedeutet die Realität, das „Sein" der Ideen — ihre begriffliche Bestimmtheit, die nichts den betreffenden ihr zukommenden Eigenschaften Widersprechendes duldet. Eine ähnliche Ausführung findet sich im ersten Bande der Sammlung der Streitschriften zwischen Malebranche und Antoine Arnauld:[1]) (S. 142). „Ohne Ideen vermag ich nichts klar zu erfassen . . . wenn ich nun z. B. an einen Kreis denke oder etwas durch eine Idee erkenne, so schaue ich es wie von mir getrennt" (je le voi comme séparé de moi). Bei der Erkenntnis durch die Ideen löst sich also das Etwas, das ich erkenne, gleichsam ab, es ist unabhängig von meiner persönlichen Willkür, meinem subjektiven Bewusstsein, es ist das diesem „Entgegenstehende", „Widerstehende" — das aber macht den erkenntnistheoretischen Begriff des „Gegenstandes" aus. Es ist dies ein ähnlicher Gedanke, wie wir ihn, nur in schärferer, kritischer Formulierung bei Kant finden, wenn er in der Kritik der reinen Vernunft (Ausgabe Vorländer S. 708) sagt, dass der Gegenstand als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, dass unsre Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt sind.

[1]) Ich zitiere sie kurz als „Recueil".

Es tritt nun, nachdem die Ideen so charakterisiert sind, das Problem auf, in welcher Weise ich die Objekte vermöge ihrer Ideen erkennen kann. Malebranche erörtert in der Recherche (I, 311 ff.) sämtliche hier in Betracht kommenden Möglichkeiten; denn entweder müssen die Ideen, die wir von den Körpern haben, von diesen selbst kommen, oder unsre Seele hat die Fähigkeit, diese Ideen zu erzeugen, oder Gott hat diese Ideen mit ihr erzeugt, als er sie schuf — d. h. sie hat die Ideen als ein Besitztum in sich — oder er erzeugt sie jedesmal, wenn man an ein Objekt denkt, oder die Seele hat in sich alle die Vollkommenheiten, die sie in diesen Körpern sieht oder endlich, sie ist mit einem vollkommenen Wesen verbunden, das ganz allgemein alle Vollkommenheiten der geschaffenen Wesen einschliesst. Diese letzte Ansicht, dass die Seele mit dem vollkommensten Wesen, der universellen Wahrheit, vereinigt ist, ist die von Malebranche.

So gelangt er zu dem berühmten Hauptsatze seiner Philosophie: „Que nous voyons toutes choses en Dieu", wie er seinen Gedanken ausdrückt. Er ist sich wohl der Schwierigkeiten und des Paradoxen dieser seiner Ansicht bewusst. „Ich habe hierüber" (sc. über die Frage, wie wir die Objekte erkennen) „eine Ansicht, die seltsam erscheint und mit der die Einbildung sich nicht leicht zufrieden giebt," schreibt er an Regis (S. 239) und wiederholt macht er in der Streitschrift gegen Arnauld (Recueil I. Bd.) darauf aufmerksam, dass die gewöhnliche, sinnliche Auffassung an dieser seiner Ansicht stets Anstoss nehmen werde und müsse. Das heisst, dass sich dieses Verhältnis zwischen Gott, der universellen Vernunft und unserer eingeschränkten Vernunft nicht irgendwie vorstellen lässt; es kann vielmehr nur durch den Verstand erfasst werden. Sehen wir nun zu, wie Malebranche im einzelnen seine Ansicht auseinandersetzt, „die einzige", wie er bemerkt, „die der Vernunft entspricht und die geeignetste, um die Abhängigkeit erkennen zu lassen, in der sich der Geist bei allen seinen Gedanken von Gott befindet" (S. 357).

Erstlich erscheint es notwendig, dass Gott in sich die Ideen all der Dinge hat, die er geschaffen hat, da er sie sonst nicht hätte hervorbringen können, und dass er demnach alle Dinge schaut, indem er das in sich betrachtet, was damit in Beziehung steht. Ferner ist Gott durch seine Gegenwart recht enge mit unseren Seelen vereinigt, sodass man sagen kann, dass er der Ort der Geister ist, ebenso wie der Raum der Ort der Körper

ist. Auch bei diesem vielfach missverstandenen Vergleiche muss man sich des oben Gesagten erinnern, dass man nämlich das Verhältnis von Gott und unserem Geiste sich nicht sinnlich vorstellen darf. Es soll dies nur heissen: so wie der Raum die Bedingung für die Existenz wie für die Beziehungen darstellt, in denen sich die Körper zu einander befinden, so ist Gott die Bedingung für das Dasein wie für die Beziehungen, die zwischen den einzelnen Geistern stattfinden. Wie der Raum also als einig und unendlich die Bedingung für die Einheit der gesamten Körperwelt, so ist auch Gott, der ebenfalls einige und unendliche, die Bedingung für die Einheit der unter geistigen Wesen geltenden Vernunftgesetze.

Ist das nun richtig, dass der Geist alles in Gott schaut, so darf man doch daraus nicht schliessen, dass er damit sein Wesen (essence) schaut. Also man darf nicht glauben, dass mit diesem „Schauen" sogleich eine vollkommene Erkenntnis gegeben wäre, denn was der Mensch schaut, ist recht unvollkommen (die einzelne Vernunfterkenntnis) während Gott höchst vollkommen ist — als die universelle Wahrheit, die als die Gesamtheit aller Vernunfterkenntnisse einschliessend gedacht werden muss. Was man schaut, ist immer ein Einzelnes, ein Besonderes, etwa auch Teilbares, Endliches, deshalb bleibt aber Gott oder die Vernunft selbst doch allgemein, unteilbar und unendlich. Übrigens kann man sagen, dass man nicht sowohl die Ideen der Dinge schaut, erkennt, als die Dinge selbst, welche die Ideen repräsentieren, denn wenn man z. B. ein Quadrat schaut, so sagt man nicht, dass man die Idee dieses Quadrats schaut, die mit dem Geiste vereinigt ist, sondern nur das aussen befindliche Quadrat.

Der stärkste Grund aber für die Richtigkeit des Hauptsatzes ist die Art und Weise, wie der Geist alle Dinge apperzipiert. Wenden wir uns nämlich einem besonderen Gegenstande zu, so haben wir daneben stets die Idee aller Gegenstände, d. h. eines Alls der Realität, von dem die einzelnen Gegenstände nur Folgen sind. Dieses All von Realität kann aber unserem Geiste nur gegenwärtig sein, weil Gott ihm gegenwärtig ist, er, der in seiner Einfachheit alle Einzelwesen einschliesst. Die Idee des Alls der Realität, des „Seins" schlechtweg, kommt mit der Gottes, oder, wie man es auch ausdrücken kann, mit der des Unendlichen genau überein. Es steht also fest, dass der Geist das Unendliche apperzipiert, wenngleich er es nicht umfasst (comprend). Die Idee Gottes oder die des Unendlichen haben, das besagt genau

dasselbe: „Dieu ou l'infini", heisst es einmal in den Entretiens (S. 28) und noch genauer an einer andern Stelle desselben Werkes: „Il (Gott) est toujours un et toujours infini . . . le vrai Dieu c'est l'Être . . . Dieu c'est l'infini en tout sens" (S. 185).

Indessen — es bleibt bei der Durchführung der These, dass wir alle Dinge in Gott schauen, noch eine Schwierigkeit: Wie ist es nämlich zu verstehen, dass wir in ihm auch die materiellen und sinnlichen Dinge schauen? Nicht so, dass wir in Gott die Empfindungen haben, sondern nur, dass wir sie von Gott haben, der auf uns einwirkt; denn Gott erkennt allerdings die sinnlichen Dinge, aber er nimmt sie nicht wahr. Wenn wir etwas Sinnliches apperzipieren, so enthält unsere Vorstellung zweierlei: Empfindung und reine Idee. Die Empfindung ist eine blosse Modifikation unserer Seele, d. h. unseres Bewusstseins, die Gott verursacht und verursachen kann, weil er in der Idee, die er von unserer Seele hat, bemerkt, dass sie derselben fähig ist. Die Idee dagegen, die sich mit der Empfindung vereinigt findet, ist in Gott und wir schauen sie, wie oben erklärt. Sind nun die Objekte gegenwärtig, so vereinigt Gott die Empfindung mit der Idee und wir schliessen auf Grund der Empfindung auf das tatsächliche Vorhandensein des Gegenstandes, von dem wir, was er ist, nur durch seine Idee wissen.

Man hat schon zu seinen Lebzeiten Malebranche wegen dieser Aufstellungen Neigungen zur Mystik vorgeworfen, aber er ist auf einen derartigen Vorwurf gefasst und weiss ihm zu begegnen.

„Dieses Prinzip" — so führt er in der „Recherche" (II, 106) aus, „dass allein Gott uns aufkläre (éclaire) und zwar durch die Manifestation einer Vernunft oder einer Weisheit, die unwandelbar und notwendig ist", dieses Prinzip scheine ihm so der Religion entsprechend, dass er sich verpflichtet glaube, es gegen alle Angriffe weiter aufrecht zu halten. „Lieber," so fährt er fort, „mag man mich einen Visionär nennen oder mich als Mystiker (illuminé) behandeln und über mich alle jene billigen Spottverse ergiessen, mit denen die bei den kleinen Geistern allzeit geschäftige Einbildungskraft sich ja stets Vernunftgründen entgegensetzt, die sie nicht versteht oder gegen die sie sich nicht verteidigen kann, als dass ich zugebe, dass die Körper im Stande seien, mich aufzuklären, und dass ich nur mich oder andere Menschen zu befragen brauche, die vielleicht grosses Geräusch in meinen Ohren

anrichten, aber sicherlich nicht das Licht der Vernunft meinem Geiste zu bringen vermögen.“ Alle Spötteleien können ihn also in seiner Grundansicht nicht wankend machen und ihn nicht davon überzeugen, dass eine wahrhaft gegründete Belehrung über die Gesamtheit der Dinge aus den Körpern, dem eigenen persönlichen Bewusstsein oder dem anderer Menschen zu gewinnen ist. Er geht nun zu den Gründen über, die seine Ansicht weiter zu stützen vermögen. —

„Jedermann stimmt wohl mit der Ansicht überein, dass alle Menschen imstande sind, die Wahrheit zu erkennen und selbst die unaufgeklärtesten Philosophen geben zu, dass der Mensch an einer gewissen Vernunft teilhat, die sie nicht näher definieren. Deshalb definiert man ihn als animal rationis particeps, da sie alle ein wenigstens verworrenes Bewusstsein davon haben, dass das wesentlich Unterscheidende des Menschen in der notwendigen Beziehung (le rapport nécessaire) besteht, in der er zu der ‚raison universelle‘ steht. Ich erkenne z. B., dass $2 \times 2 = 4$ ist, dass man die Menschen den Tieren vorziehen muss u. a., und ich bin sicher, dass dies jeder Mensch in der Welt ebensogut erkennen kann wie ich.“ Malebranche führt hier eine Stelle aus Augustins Konfessionen an (Buch 12, Kap. 25): „Si ambo videmus verum esse quod dicis et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quaeso id videmus? Nec ego nilque in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa quae supra mentes nostras est incommutabili veritate“ und bemerkt dazu, dass, da ich diese Wahrheiten doch weder in dem Geist der anderen entdecke, noch sie dieselben in dem meinigen, es also notwendig ist, dass es eine „universelle Vernunft“ giebt, die mich belehrt, ebenso wie alle übrigen Intelligenzen. Denn wäre die Vernunft, die ich befrage, nicht dieselbe, die auch dem Chinesen auf seine Fragen antwortet, so könnte ich nicht so sicher sein, wie ich es bin, dass die Chinesen dieselben Wahrheiten erkennen (voir), die ich erkenne.

Wie kommt es, das ist das Problem, dass die Gesetzlichkeiten meiner Vernunft nicht subjektiv bleiben, sondern allgemeine und notwendige Geltung haben? Was garantiert mir für den objektiven Wert meiner Ideen? Diese Frage lässt sich auf dogmatischem, vorkritischem Wege gar nicht anders lösen, als Malebranche es tut: ich muss eine allgemeine Vernunft annehmen, an der meine Vernunft teil hat. Und diejenigen Ideen sind wahr, die ich entdecke, indem ich in mich selbst eingehe und

mich dann mit der universellen Vernunft verbinde, vereinige. Diese garantiert für den objektiven Wert meiner Ideen, die ohne diese Beziehung auf die allgemeine Vernunft meine Perzeptionen, meine blossen Vorstellungen, Schöpfungen meines endlichen Geistes sein und bleiben würden. Malebranche bemerkt hierzu: Es ist demnach die Vernunft, die wir befragen, wenn wir in uns selbst eingehen eine universelle Vernunft. „Je dis quand nous rentrons dans nous-mêmes, car je ne parle pas ici de la raison que suit un homme passionné. Lorsqu'un homme préfère la vie de son cheval à celle de son cocher, il a ses raisons, mais ce sont des raisons qui dans le fond ne sont pas raisonnables, parce qu'elles ne sont pas conformes à la souveraine raison, ou à la raison universelle que tous les hommes consultent." Das „rentrer dans soi-même" heisst also ein sich-Befreien von den Leidenschaften, um rein die Vernunft walten zu lassen, sodass nur solche Gründe fortan gelten dürfen, die „raisonnables" sind.

In diesem Sinne ist es also doch das moi-même, das die Wahrheit in sich, d. h. indem es seine Vereinigung mit der raison universelle denkt, entdeckt. Es hat also das moi-même, das „Ich" bei Malebranche eine doppelte Bedeutung. In dem Ich = Bewusstsein = Seele kann ich die Wahrheit nicht finden; meine Vorstellungen führen über sich selbst nicht hinaus, und hätte ich nichts als sie, so hätte ich nichts als ein „sentiment intérieur" von mir selbst, aber keine Erkenntnis (connoissance). Erkenntnis habe ich allein durch die Ideen, diese aber gehören meiner Vernunft an, setze ich also Ich = Vernunft und denke ich diese als „raison universelle", so trete ich damit aus dem Kreise meiner bloss subjektiven Vorstellungen heraus. Denn dafür ist die universelle Vernunft die Garantie, dass gewissen Vorstellungen etwas Objektives, Unwandelbares, Ewiges entspricht, ein Etwas, das allen Menschen gemeinsam ist, und eben durch diesen Gedanken der Notwendigkeit und Allgemeinheit, der diese Vorstellungen begleitet, werden sie zu etwas mehr als bloss subjektiven Perzeptionen — zu Ideen.

Malebranche zeigt nun weiter, dass diese Vernunft unendlich ist. Denn man kann in ihr immer neue Gesetzlichkeiten entdecken, so z. B. immer neue Figuren. Der Geist erkennt also das Unendliche in dieser Vernunft, wenngleich er es nie wird umfassen können; sie ist in der Hinsicht unerschöpflich, da sie stets etwas wird antworten können, gleichgültig, wonach man sie fragen mag. Und so ergiebt sich denn die enge Verwandtschaft der beiden

Begriffe: „Vernunft“ und „Gott“. „S'il est vrai, que la raison à laquelle tous les hommes participent est universelle; s'il est vrai, qu'elle est infinie; s'il est vrai qu'elle est immuable et nécessaire; il est certain qu'elle n'est point différente de celle de Dieu même: car il n'y a que l'être universel et infini, qui renferme en soi-même une raison universelle et infinie“. Nehme ich also die universelle Vernunft einmal als gegeben, als vorhanden, als quasi daseiend an, so kann ich sie mit Gott identifizieren, denn: „Toutes les créatures sont des êtres particuliers: la raison universelle n'est donc point créée. Toutes les créatures ne sont point infinies: la raison infinie n'est donc point une créature. Mais la raison que nous consultons n'est pas seulement universelle et infinie, elle est encore nécessaire et indépendante, et nous la concevons en un sens plus indépendante que Dieu même. Car Dieu ne peut agir que selon cette raison: il dépend d'elle dans un sens: il faut qu'il la consulte et qu'il la suive.“ Sie hat also in einem Sinne eine noch grössere Notwendigkeit und Unabhängigkeit als Gott selbst; ihr Begriff liegt der Sache nach dem Gottes noch voraus. Ich kann dann auch, da Gott nichts anderes bedeutet, als Vernunft, beide gleichsetzen: „Or Dieu ne consulte que lui-même: il ne dépend de rien. Cette raison n'est donc pas distinguée de lui-même: elle lui est donc coéternelle et consubstantielle.“ Erst so also, aus der Forderung einer Vernunft mit dem Charakter des Universellen, Notwendigen, Unabhängigen heraus, welche die Garantie bildet für die objektive Gültigkeit dessen, was die Einzelvernunft denkt, kommt Malebranche zu seinem Begriffe Gottes und: „alle Dinge in Gott schauen“ das heisst danach nichts anderes mehr, als sie in der universellen und notwendigen Vernunft schauen oder, kritisch gewendet, — was von Malebranche ja allerdings nur angedeutet werden kann, da er im Ganzen über den Dogmatismus eben nicht hinauskommt — die Einzelgesetzlichkeit der Vernunft, das Besondere, aus der allgemeinen Gesetzlichkeit der Vernunft ableiten. —

Nach diesen grundlegenden Erörterungen, die notwendig waren, da über den Gehalt und Wert der Malebrancheschen Ideenlehre keineswegs Klarheit und Übereinstimmung herrscht, gehe ich nun zu dem engeren Thema, der Idee des Unendlichen und dem Begriffe der intelligiblen Ausdehnung über.

Es gilt da zunächst festzustellen, dass der Begriff des Unendlichen sich bei Malebranche mit den mannigfachsten anderen

Begriffen verknüpft; eine reine Herausarbeitung ist an keiner Stelle vorhanden. Andrerseits ist nicht zu leugnen, dass dieses stete Hineinspielen der Unendlichkeitsbetrachtung sich für seine Philosophie in mancher Beziehung als fruchtbar erweist. Es ist von vornherein als wahrscheinlich anzunehmen, dass die intensive Beschäftigung mit dem neuen Infinitesimal-Kalkül nicht ohne Bedeutung für die Entwicklung der philosophischen Gedanken Malebranches gewesen ist, zumal er einer der Ersten war, der die von Leibniz erfundene neue Rechnungsart verstand und auch sogleich in ihrer grundlegenden Bedeutung für die gesamte mathematische Naturwissenschaft begriff, wie es denn auch charakteristisch ist, dass gerade Malebranche der Lehrer desjenigen (de l'Hospital) gewesen ist, der das erste Lehrbuch über den neuen Kalkül geschrieben hat.

So lässt sich denn auch allein aus den wissenschaftlichen Ansichten Malebranches heraus der Begriff der étendue intelligible verstehen, der allen Gegnern und Erklärern bisher so grosse Schwierigkeit gemacht hat.

„Apperzipiert der Geist das Unendliche?" So lautet die Frage, mit der Malebranche für gewöhnlich in das Problem einführt (S. Entr. S. 18 ff.). Nicht in der Art, so muss die Antwort erfolgen, dass unser Geist einer unendlichen Ausdehnung gleichkäme. Immerhin aber erkennt (voit) der Geist doch, dass sein unmittelbares Objekt, die étendue intelligible, unendlich ist. Denn die Sache steht nicht so, dass er bloss nicht das Ende derselben sieht, sondern „il voit clairement qu'elle n'en a point". Die Idee der intelligiblen Ausdehnung steht ihm in unerschöpflicher Weise zur Verfügung: „Il ne peut douter que cette idée ne soit inépuisable". Diese intelligible Ausdehnung ist, wie Kant sagen würde, „eine unendliche gegebene Grösse". „Qu'il en prenne de quoi se représenter le lieu de cent mille mondes, et à chaque instant encore cent mille fois davantage, jamais cette idée ne cessera de lui fournir tout ce qu'il faudra. L'esprit le voit et n'en peut douter." Und zwar entdeckt der Geist nicht erst, dass sie unendlich ist, sondern er erkennt das unmittelbar aus ihrem Begriff: „il la voit actuellement infinie" und weiss deshalb, dass er sie nie erschöpfen wird.

„Les géomètres sont les plus exacts de ceux qui se mèlent de raisonner: or tous conviennent qu'il n'y a point de fraction, qui, multipliée par elle-même, donne huit pour produit, quoiqu'en

augmentant les termes de la fraction on puisse approcher a l'infini de ce nombre. Tous conviennent que l'hyperbole et ses asymptotes et plusieurs autres semblables lignes, continuées à l'infini, s'approcheront toujours sans jamais se joindre, Pensez-vous qu'ils découvrent ces vérités en tâtonnant et qu'ils jugent de ce qu'ils ne voient point par quelque peu de chose qu'ils auraient découvert? . . . Les vrais philosophes ne jugent précisément que de ce qu'ils voient. Et cependant ils ne craignent point d'assurer, sans jamais l'avoir éprouvé, que nulle partie de la diagonale d'un carré, fût-elle un million de fois plus petite que le plus petit grain de poussière, ne peut mesurer exactement et sans reste cette diagonale d'un carré et quelqu'un de ses côtés." Diese Beispiele zeigen, wie der Geist, ohne dass er jemals alle möglichen Fälle durchlaufen hat — was ganz unmöglich ist — dennoch eine unmittelbare Erkenntnis von den für das Unendlich-grosse wie für das Unendlich-kleine geltenden Beziehungen hat: „Tant il est vrai que l'esprit voit l'infini aussi bien dans le petit que dans le grand: non par la division on la multiplication réitérées de ses idées finies, qui ne pourraient jamais atteindre à l'infini mais par l'infinité même qu'il découvre dans ses idées et qui leur appartient, lesquelles lui apprennent tout d'un coup, d'une part qu'il n'y a point d'unité et de l'autre point de bornes dans l'étendue intelligible." Der Geist verfolgt also die Beziehungen bei dem Kleinen wie bei dem Grossen bis ins Unendliche und findet dabei in den Ideen selbst eine Unendlichkeit, d. h. eine Unendlichkeit von Beziehungen. Diese bleiben bestehen, ganz unabhängig von der absoluten Grösse eines Objekts. Niemals, so klein das Quadrat auch sein mag, wird sich die Beziehung, das Verhältnis zwischen Seite und Diagonale ändern, und ebenso steht es mit der Hyperbel und ihren Asymptoten. Die Unendlichkeit, die der Geist in den Ideen findet, bedeutet also im Grunde, dass das Verfahren des Setzens von Verhältnissen schrankenlos zur Verfügung steht, und dass die Verhältnisse an keine bestimmte, endliche Grösse gebunden sind. Es giebt keine absolute Einheit nach der Seite des Kleinen, keine absolute Schranke nach der Seite des Grossen, für welche die Verhältnissetzungen keine Geltung mehr hätten.

Das Unendliche hat eine wesentliche Eigenschaft: d'être en même temps un et toutes choses, d. h. Einheit und Allheit zu sein. Es ist „composé, pour ainsi dire, d'une infinité de per-

fections et tellement simple qu'en lui chaque perfection renferme toutes les autres sans aucune distinction réelle" (Entretiens S. 31). Es enthält also einerseits eine Allheit von „perfections", d. h. modern gesprochen, von Eigenschaften und ist andererseits doch so einfach, dass jede seiner Eigenschaften jede andere unmittelbar einschliesst, weil eben bei jedem Vergleichen der Eigenschaften z. B. der unendlichen möglichen Quadrate das Verhältnis zwischen Seite und Diagonale dasselbe bleibt. Nun kann ich von den unendlichen möglichen Dreiecken, von den unendlichen möglichen Quadraten usw. reden, es giebt also mehrere Unendliche und diese sind nicht gleich (35). „Tu dois savoir qu'il y a les mêmes rapports entre les finis qu'entre les finis et que tous les infinis ne sont égaux. Il y a des infinis doubles, triples, centuples les uns des autres; et quoique le plus petit des infinis soit infiniment plus grand qu'aucune grandeur finie, quelque grande qu'on la veuille imaginer, et qu'ainsi entre le fini et l'infini il ne puisse y avoir de rapport fini et que l'esprit humain puisse comprendre, néanmoins tu peux mesurer exactement les rapports de grandeur que les infinis ont entre eux; de même que tu peux souvent découvrir les rapports qui sont entre les nombres incommensurables, sans pouvoir jamais déterminer les rapports, que les nombres ont avec l'unité". Also, dieselben Arten von Grössenbeziehungen sollen gelten zwischen den Unendlichen wie zwischen den Endlichen: „les règles du fini réussissent dans l'infini" wie Leibniz diesen Gedanken treffend zum Ausdrucke bringt. Ja, fährt Malebranche fort: „tu vois clairement que les infinis peuvent avoir entre eux des rapports finis — so sind im Differentialquotienten dy und dx als unendlich kleine Grössen gedacht und dennoch stellt ihr Verhältnis dy: dx eine endliche konstante Grösse dar — ils peuvent même avoir entre eux des rapports infinis; car l'esprit se représente des infinis infiniment plus grands les uns que les autres". Malebranche denkt hier wohl an die Grade des Unendlichen, d. h. daran, dass das Unendlich-kleine erster Ordnung z. B. „infinement plus grand" ist als das Unendlich-kleine zweiter Ordnung, das daher im Verhältnis zu ihm vernachlässigt werden kann, so wie bei der Vergleichung endlicher Grössen unendlich kleine Unterschiede (Differenzen) vernachlässigt werden. Betrachtungen ähnlicher Art finden sich auch in einer erst in den späteren Ausgaben hinzugefügten Stelle in der Recherche (36): „Jede endliche Grösse," heisst es hier, „verhält sich,

verglichen mit dem Unendlichen oder geteilt durch das Unendliche, zu dieser endlichen Grösse, wie diese selbe Grösse sich zu dem Unendlichen verhält. Das geht klar hervor aus demselben Grunde, der beweist, dass 1/1000 sich verhält zu 1 wie 1 zu 1000, dass 2, 3, 4 Millionstel sich zu 2, 3, 4 verhalten, wie 2, 3, 4 zu 2, 3, 4 Millionen; denn wenn man auch ins Unendliche (infiniment) die Nullen vermehrt, so ist doch klar, dass die Proportion stets dieselbe bleibt. Es besagt das, dass eine endliche Grösse oder Realität gleich ist einer unendlich kleinen Realität des Unendlichen oder mit Bezug auf das Unendliche; ich sage mit Bezug auf das Unendliche (par rapport à l'infini); denn alles Grosse und Kleine ist gross und klein nur bezugsweise (par rapport)." Dies wird klarer noch durch das folgende: „Le produit de l'infini par l'infiniment petit est une grandeur finie et constante . . . Cela est évident, et le fondement de la propriété des hyperboles entre les asymptotes, dont le produit des coupées croissantes à l'infini par les ordonnées diminuantes à l'infini est toujours égale à la même grandeur." Das heisst: Nehme ich bei der Hyperbel die Asymptoten als x- und y-Achse, so wachsen mit dem Hyperbelast die Abscissen ins Unendliche, gleichzeitig nehmen die Ordinaten ab, bis sie schliesslich unendlich-klein werden, dennoch ist das Produkt x . y stets eine endliche, konstante Grösse, — das Endliche ergiebt sich also als das Produkt von etwas Unendlich-grossem mit etwas Unendlich-kleinem. —

Die angeführten Stellen zeigen, wie bei Malebranche der Begriff des Unendlichen, der bei Descartes noch mit metaphysischen Interessen aufs engste verknüpft erscheint (s. die 3. Meditation!), sich von diesen losgelöst hat und so durch die Bezugnahme auf die Mathematik, d. h. also auf die Wissenschaft, erst seine eigentliche Fruchtbarkeit erlangt.

Ich gehe nunmehr zu dem bereits erwähnten schwierigen Begriffe der intelligiblen Ausdehnung (étendue intelligible) über. Es mag zunächst erwähnt werden, dass dieser Begriff sich in den ersten drei Ausgaben der „Recherche" nicht findet. Malebranche hat ihn erst später geprägt, um seine Lehre von dem Schauen in Gott zu befestigen und zu klären. Über die Entstehung dieses Begriffes spricht er sich an einer Stelle des Recueil (I, 416 ff.) folgendermassen aus. Arnauld hatte spöttisch bemerkt, dass die „intelligible" Ausdehnung für ihn etwas durchaus „inintelligible" (Unverständliches) sei, das ihm die Vorstellung eines materiellen

Gottes erwecke, sodass er an dem Terminus geradezu Anstoss nehme. „Diesen anstoss-erregenden Terminus", erwidert ihm Malebranche, „habe ich vermieden, soweit ich konnte und zwar in der Furcht, die Delikatesse des einen oder anderen zu verletzen, sodass ich ihn im ersten Bande der Recherche gar nicht gebraucht habe. Denn stets habe ich, soweit es mir möglich war, das zarte Gewissen der Schwachen geschont und die Böswilligkeit der Kritiker gefürchtet. Vor den ‚Eclaircissements'[1]) habe ich stets ganz allgemein gesagt, dass wir in Gott seine Geschöpfe — die Dinge — schauen: „par ce qu'il y a en lui qui les représentoit". In den „Eclaircissements" jedoch habe ich mich gezwungen gesehen, mich dieses so „skandalösen" Ausdrucks der intelligibeln Ausdehnung zu bedienen, weil die Erfahrung mich gelehrt hatte, dass meine zu allgemein gehaltene Erklärungsweise einige wenig aufmerksame Personen in den groben Irrtum hatte verfallen lassen, als ob man die Sonne, ein Pferd, einen Menschen durch jede der Ideen schaute, die Gott in sich selbst hätte. Es ist dies indessen recht absurd; denn Gott schaut die Sonne unendlichmal grösser (nämlich in ihrer wahren Grösse), als die Menschen sie schauen." „Man muss," fährt Malebranche fort, „den Autoren auch ein wenig Billigkeit entgegenbringen, besonders, wenn sie neue, abstrakte Wahrheiten vortragen. Es ist immer noch besser, die Einbildung, als die Vernunft zu verletzen und so dürfte diese meine Ansicht von der étendue intelligible wohl denen keine Schwierigkeit bereiten, die mit dem festgegründeten und uns erhebenden Satze wohl vertraut sind: „dass wir alle Dinge in Gott schauen."

Betrachtet man den Terminus: étendue intelligible, so könnte man auf den ersten Blick versucht sein, an eine Beeinflussung durch Aristoteles zu glauben, der in seiner „Physik" von der ὕλη αἰσθητὴ eine ὕλη νοητή, von der sinnlichen eine geistige Materie unterschied. Diese Unterscheidung ist dann von den Neuplatonikern, so von Plotin in der zweiten Enneade (4. Buch) aufgenommen und (wie mir scheint) in etwas veränderter Art durchgeführt worden. Bonitz in seinem Kommentar zur Metaphysik (ad 1036 aq) erklärt die ὕλη νοητή: „qualis est rerum mathematicarum materia, quae licet sit in rebus sensibilibus, tamen non eatenus in iis est, quatenus sunt sensibiles". Damit ist wenig gewonnen; denn wie nun diese intelligible Materie positiv zu

[1]) Gemeint sind die erst später hinzugefügten, ausführlichen „Erläuterungen" zu den Hauptlehren der „Recherche".

denken ist, das geht daraus ebensowenig hervor, wie aus einer anderen Stelle, wo sie erklärt wird als ἡ τῶν μαθηματικῶν ὕλη, als der der Mathematik zugrunde liegende ‚Stoff'. Gerade dieser Aristotelische Gedanke, dass doch auch z. B. dem einzelnen Dreieck ein, wenngleich geistiger, Stoff zugrunde liegen muss, ist, wie wir noch genauer sehen werden, weit von dem entfernt, was Malebranche will. Immerhin ist möglich, dass Malebranche sich bei der Einführung seines Terminus der intelligiblen Materie erinnert hat, wie sie Plotin als die Materie der Ideen von der Materie der Sinnendinge unterscheidet.

Malebranche spricht sich einmal selbst darüber aus, weshalb er von einer étendue intelligible rede. In dem Briefwechsel mit de Mairan heisst es: (S. 307). „Er (es ist die Rede von Spinoza) verwechselt die geschaffene (d. h. die wirklich vorhandene) Ausdehnung, die nicht das unmittelbare Objekt des Geistes sein kann, mit der Idee von der Ausdehnung, die ich étendue intelligible nenne, weil sie allein es ist, die den Geist afficiert (parce que c'est elle seule qui affecte l'esprit)". Also sie heisst intelligibel, weil sie allein den Geist, die „intelligences" affiziert. Die geschaffene Ausdehnung, d. h., da nach Malebranche Ausdehnung und Körper dasselbe besagt, der wirkliche, einzelne Körper kann den Geist nicht affizieren, kann auf ihn nicht unmittelbar einwirken. Eine solche unmittelbare „Einwirkung" auf den Geist ist allein möglich durch die ideale, die intelligible Ausdehnung. Wir schauen eben, das ist eine Grundvoraussetzung bei Malebranche, die Körper nicht unmittelbar und in sich selbst (Vergl. z. B. Entretiens S. 326), sondern nur in ihren Ideen oder ihren „Archétypes". Es hängen also keineswegs, wie die Sensualisten annehmen mögen, diese Ideen von den „êtres créés comme de leur cause exemplaire" ab, puisqu'elles sont au contraire les exemplaires des êtres créés". Die Ideen sind die Urbilder oder die Muster (exemplaires), von denen die „Ectypa", die Einzeldinge abhängen. (An Regis 264 f.) So kann man denn die Körper schauen nur dadurch, dass der Geist die Idee der Ausdehnung sich gegenwärtig hält. „Il est donc certain qu'on ne voit les corps que dans l'étendue intelligible et générale" (An Regis S. 241). Wie ist nun die étendue intelligible zu charakterisieren? „Nichts", heisst es in den Entretiens (S. 187) „ist klarer als die étendue intelligible." „Rien n'est plus intelligible que les idées des corps. puisque c'est par elles que nous connaissons fort distinctement, non

la nature de Dieu, mais la nature de la matière.“ Die Natur, d. h. die wesentlichen Eigenschaften der Materie, werden also durch sie erkannt. Das heisst aber nicht, dass sie „de même nature“ ist, wie die Materie. Sie ist vielmehr die Idee der Materie (Recueil I, 371). „Je n'ai jamais pensé que l'étendue fût plus grande dans un plus grand espace et plus petit dans un plus petit“ (Recueil I, 354). Man muss eben scharf auseinanderhalten die Idee der Materie, des Körpers und die Materie, die Körper selbst. Diese sind „localement étendus“ und nehmen so Raum ein, aber die Idee der Körper ist doch nicht selbst ein körperlich (= räumlich) Ausgedehntes, wenngleich sie die Bedingung für die Existenz solcher ausgedehnter Körper darstellt. Das bedeutet es, wenn die étendue intelligible als der Archetypus bezeichnet wird „du monde matériel que nous habitons et celui d'une infinité d'autres possibles“. Sie ist das Urbild, das einer Unendlichkeit möglicher Welten zugrundeliegt (Entr. S. 26 f.). Sie ist die Idee oder der Archetypus der Körper (S. 29).

Das Verhältnis zwischen der Idee der Körper und diesen selbst wird dann noch klarer an einer anderen Stelle der Entretiens (S. 31): Die étendue intelligible repräsentiert die Körper; sie ist ihr Archetypus oder ihre Idee. Aber obgleich diese Ausdehnung — als Begriff, als Archetypus — keinen Ort einnimmt, sind die Körper selbst „étendus localement“. So repräsentiert die intelligible Ausdehnung unendliche Räume, aber sie selbst erfüllt keinen. Wenn sie etwas erfüllt, so höchstens den Geist: „Et quoiqu'elle remplisse, pour ainsi dire, tous les esprits et se découvre à eux, il ne s'ensuit nullement que notre esprit soit spacieux“. Er müsste ja eine unendliche Ausdehnung haben, um die unendlichen Räume zu schauen, wenn das Schauen nur durch eine lokale Vereinigung möglich wäre.

Die étendue intelligible ist also nicht selbst als ein Stoffliches, ein Dingliches zu denken, sondern als eine Vorstellung, ein Begriff, der notwendig „in uns“, d. h. in unserem Geiste anzutreffen ist. Diese intelligible Ausdehnung ist nicht „faite“: „elle est éternelle, nécessaire, infinie“ (Brw. mit de Mairan S. 307). Die wirklichen, ausgedehnten Körper kann man sich als „faits“, d. h. entstanden denken, auch vergehen sie wieder und erleiden Veränderungen aller Art, aber alle diese Veränderungen sind zu beziehen auf die eine und unendliche intelligible Ausdehnung, die als relativ absoluter Bezugspunkt sich selbst nicht verändert, viel-

mehr als „Archetypus“ etwas von der Zeit Unabhängiges (éternelle) und schliesslich notwendig ist. Malebranche begreift gar nicht, wie man hier eine Schwierigkeit finden kann; denn es ist doch klar, der Unterschied zwischen der Idee einer Sache und der Sache selbst, zwischen der geschaffenen Ausdehnung, die ich als materielle bezeichne, d. h. derjenigen, aus welcher sich die Welt zusammensetzt . . . und der Idee, die Gott davon hat und mit der er meinen Geist affiziert (S. 309). Die intelligible Ausdehnung ist also die Idee, mit der Gott mich affiziert. Nun hatten wir oben gesehen, dass sie notwendig ist. „Les idées que Dieu a sont les mêmes que les nôtres, quand elles sont nécessaires“ ist aber ein Axiom, das Malebranche an derselben Stelle (S. 308) aufstellt. Meine Idee von der intelligiblen Ausdehnung ist also dieselbe wie die Gott hat.

Denke ich an diese Ausdehnung mit geschlossenen Augen, also unabhängig von den Sinneseindrücken, so stellt die Idee der Ausdehnung sie mir als unermesslich (immense) und gleichartig (partout la même) vor. Diese Ausdehnung denke ich mir also als unendlich und in sich gleichartig und ich nenne die Ausdehnung deshalb intelligibel, weil diese Idee mich nicht durch die Sinne affiziert (S. 309). Dieses nicht sinnliche Affizieren nennt Malebranche ein Affizieren „d'une pure perception“. Öffne ich nun aber die Augen, so sage ich, dass es dieselbe Idee ist und keineswegs eine andere, die mich mit den sinnlichen Perzeptionen affiziert, die man rote, grüne, blaue Farben nennt, es wird alsdann diese selbe Idee „sensible“, während sie vorher „intelligible“ war, d. h. sie affiziert mich mit sinnlichen Perzeptionen.

Von dem von den Sinneseindrücken freigedachten Raum habe ich also eine reine Vorstellung. Dieser Begriff der ‚reinen Vorstellung‘ erinnert, wie mir scheint, an Kant. Dieser definiert in der Kritik der reinen Vernunft (S. 68). „Ich nenne alle Vorstellungen rein, in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird.“ Die Ähnlichkeit geht noch weiter, wenn Malebranche erklärt „j'appelle cette étendue ‚intelligible‘, parce que cette idée ne m'affecte point par mes sens“ und Kant feststellt, dass Ausdehnung und Gestalt zur reinen Anschauung gehören und bemerkt, dass eine nicht empirische Ausdehnung eine solche sei, die auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung (als eine blosse Form der Sinnlichkeit) im Gemüte stattfindet.“ Auch sind nach der übereinstimmenden Ansicht

Kants und Malebranches die reine und die empirische Anschauung nicht getrennt, vielmehr, wie Malebranche sagt, ist es dieselbe Idee, die vorher „intelligibel“ war, als noch von den Sinneseindrücken abstrahiert wurde, und jetzt dadurch „sensibel“ geworden ist, dass diese hinzugekommen sind.

Aber, so könnte man sagen, darin liegt doch der eigentliche Wert des Kantischen Begriffs vom Raume als reiner Anschauung, dass er in Zusammenhang gedacht wird mit der Wissenschaft der Geometrie, die er in ihrer „Möglichkeit“ begründet. Wie steht es nun in dieser Beziehung mit Malebranches Begriff der étendue intelligibile? Setzt Malebranche sie in Beziehung zur Wissenschaft? Allerdings, und zwar nicht nur einmal, sondern durchweg: „Arnauld ne scauroit deviner ce que j'ai voulu qu'on entendît par cette étendue intelligible infinie, dans laquelle je prétends que nous voyons toutes choses.“ Dann, meint Malebranche, hat er (Arnauld) eine Geometrie geschrieben „sans avoir d'idée de l'objet unique de cette science, car la Géométrie n'a point d'autre objet que l'étendue intelligible (Recueil I, 104). Das heisst doch klar: die Geometrie hat gar keinen anderen Gegenstand, als die intelligible Ausdehnung; diese ist demnach nichts anderes als der gleichartige, unendliche Raum, wie ihn die geometrischen Axiome voraussetzen und zur Bestimmung bringen.

Fast noch deutlicher heisst es an einer Stelle der Entretiens (S. 186): „Nous connaissons fort clairement l'étendue intelligible et si clairement que c'est en elle et par elle que les géomètres découvrent toutes leurs démonstrations.“ Die intelligible Ausdehnung dient also als die Voraussetzung, die notwendige Hypothesis. vermöge deren allein die Geometer alle ihre Sätze entdecken. Kommt das nicht dem Kantischen Gedanken der transscendentalen Deduktion wenigstens nahe, wenn Kant sagt, dass der Raum als ein „Prinzip“ begriffen werden müsse, aus dem die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann? (S. 73). Bei Kant heisst es: der Raum als reine Anschauung ist die Bedingung a priori der Möglichkeit der Geometrie; bei Malebranche: der Raum als étendue intelligible ist die einzige Bedingung, auf Grund deren die Geometer alle ihre Sätze entdecken.

Die sachliche Übereinstimmung scheint keines weiteren Beweises zu bedürfen. Es sei indessen noch eine Stelle aus den Entretiens angeführt, die eine grosse Ähnlichkeit in der Charakte-

risierung des Raumes bei Malebranche und bei Kant zeigt. In den Entretiens heisst es S. 17: „Vous avez l'idée de l'espace ou de l'étendue, d'un espace qui n'a point de bornes. Vgl. Kant: „Der Raum wird als unendlich gegebene Grösse vorgestellt" (S. 72). „Cette idée est nécessaire" [Kant: der Raum ist eine notwendige Vorstellung (S. 71)] éternelle, immuable, commune à tous les esprits, aux hommes, aux anges, à Dieu même". Weiter heisst es dann: „Cette idée est ineffaçable de notre esprit . . . elle lui est toujours présente". Kant: Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sei, — das heisst doch wohl, dass man ihn nicht: ‚effacer de l'esprit' kann — ob man sich gleich ganz wohl denken kann, dass keine Gegenstände darin angetroffen werden. Malebranche bezeichnete oben den Raum als eine notwendige und allen denkenden Wesen gemeinsame, d. h. allgemeine Idee; das heisst bei Kant: „der Raum ist eine Vorstellung a priori."

„Vous ne pouvez vous en séparer ou la perdre entièrement de vue. Or c'est de cette vaste idée que se forme en nous non seulement l'idée du cercle et de toutes les figures intelligibles, mais aussi celle de toutes les figures sensibles que nous voyons en regardant le monde créé (die wirkliche Welt): tout cela selon les diverses applications des parties(!) intelligibles de cette étendue idéale, immatérielle, intelligible à notre esprit". Also — alle Figuren werden erkannt allein aus dieser „vaste idée", die, wie es später (S. 19) heisst: „inépuisable" ist. Und auch die Gestalten der Sinnendinge erkennen wir so; denn ihre Erkenntnis ist möglich allein durch eine bestimmte Anwendung der intelligiblen Figuren auf das Sinnliche.

Wir hatten oben gesagt, dass die intelligible und die materielle Ausdehnung nicht als getrennt zu denken sind. Das Verhältnis beider wird nun vortrefflich in einem Beispiel erläutert, das Malebranche im Recueil braucht (S. 151 des I. Bds). Bei der Perzeption, d. h. ganz allgemein: dem Erfassen der materiellen Objekte ist zweierlei vorhanden: sentiment confus und idée claire. So findet sich in der Perzeption, die ich von einer Marmorsäule habe 1. die Idee der Ausdehnung vor; diese ist klar und 2. die verworrene Empfindung der weissen Farbe, die sich darauf bezieht (qui s'y rapporte). Also die Empfindungen beziehen sich auf die Ausdehnung! Die Farbe selbst nämlich, das bedarf keines Beweises, ist nichts als eine Empfindung oder eine Modifikation der Seele. Angenommen nun, diese Säule werde ihrer Farbe

beraubt, oder die Farbenempfindung, die sich darauf bezog, beziehe sich nicht mehr darauf — so werde ich sicherlich die Ausdehnung der Säule nicht mehr sehen; denn es ist sicher, dass man die Ausdehnung nur sieht durch die Perzeption oder Modifikation der Seele, die man als Farbe bezeichnet. Also dazu, dass ich diese besondere Ausdehnung wahrnehme, bedarf es freilich der Farben. Nun weiss ich aber doch, dass diese weisse Farbe der Marmorsäule nicht wesentlich ist, daher werde ich mir trotzdem einen Begriff, eine Vorstellung von ihrer Ausdehnung — als dem ihr Wesentlichen — machen; wenngleich eben diese Ausdehnung sinnlich nicht festzustellen ist (j'y concevrai toujours son étendue, quoiqu' invisible) und alsdann wird die Idee meines Geistes eine intelligible Säule sein. Dass ich die Säule als weiss sah, war bedingt durch meinen Organismus; jeder andere Beobachter wird eine andere, ihm besondere, niemals mit der meinen genau übereinstimmende Empfindung haben, aber die intelligible Säule, d. h. die bestimmt gestaltete Ausdehnung ist ein allen denkenden Menschen gemeinsames Objekt, „tausend Menschen können eine und dieselbe Säule sehen, „je la prens numériquement"; d. h. tausend verschiedene Beobachter beziehen ihre tausend verschiedenen Empfindungen auf eine und dieselbe ausgedehnte Säule. Diese intelligible Ausdehnung, auf welche die Farbe sich bezieht und durch welche sie sichtbar ist, ist nun keine blosse Modifikation meiner Seele mehr, sondern von ihr habe ich als dem aller Wahrnehmung Zugrundeliegenden und diese allererst ermöglichenden eine klare Idee. Die étendue intelligible ist also hier offenbar ähnlich gedacht wie bei Kant die allen Empfindungen „zum Grunde liegende Vorstellung" des Raumes; denn damit die tausend Personen ihre Empfindungen auf etwas ausser ihnen Befindliches beziehen, muss die eine „intelligible Säule" zum Grunde liegen.

Betrachten wir nun zum Schluss, wie Malebranche diesen seinen Begriff der étendue intelligible in den „Eclaircissements" gegen die Angriffe der Gegner verteidigt und wie er ihn im genaueren durchführt. „Warum", so lautet der erste gewichtige Einwand, „soll die Idee der Ausdehnung nicht eine der Modifikationen der Seele sein"? (Recherche, Buch III, S. 127). Die Ausdehnung, erwidert Malebranche, kann kein solcher Modus der Seele sein, denn sie ist überhaupt kein Modus, sondern wahrhaft ein Sein (pas une manière d'être, c'est véritablement un être).

Man kann sie allein denken, unabhängig von etwas anderem, vor allem aber unabhängig vom Geiste, es ist selbst unbegreiflich, dass die Ausdehnung ein Modus unseres Geistes sein könnte.“ Das ist sehr wohl zu verstehen; denn der Begriff der Ausdehnung ist fundamental verschieden von dem der Seele: wie die Ausdehnung als der Grundbegriff für die Erklärung alles Physischen, so dient das Bewusstsein als der Grundbegriff für die Erklärung alles Psychischen. Es geht aber nicht an, das Physische als einen Modus des Psychischen zu denken. „Die Einschränkung dieser Ausdehnung ruft eine Figur hervor, die Einschränkung des Geistes aber keine geistige „Figur“, Gestalt. Da die Ausdehnung Teile hat, so unterliegt sie der Eigenschaft der Teilbarkeit, nicht so die Seele.“ „Diese Ausdehnung,“ so schliesst Malebranche, „ist also keine Modifikation des Geistes; da dieser nun nur seine Modifikationen in sich schaut, so schaut er sie nicht in sich. Wie könnte man auch in einer besonderen espèce — wie unser Geist eine ist — „toutes les espèces des êtres“ schauen und in einem besonderen und endlichen Wesen die allgemeine Idee, z. B. eines Dreiecks oder unendlich viele Dreiecke! Denn das ist unzweifelhaft, dass die Seele ein Dreieck im allgemeinen apperzipiert, d. h. eine allgemeine Idee des Dreiecks hat, wenngleich es widersprechend ist, dass sie eine allgemeine Modifikation hat; Modifikationen können eben ihrem Begriffe nach nur besonders sein. Fügt also die Seele zu einer Figur bestimmte Farben-Empfindungen hinzu, so machen diese damit die Figur zu etwas Besonderem, Einzelnem.

Ist die Ausdehnung also kein Modus des Bewusstseins, was ist sie denn? Malebranche bedient sich hier des Descartischen Prinzips, dass man das aussagen (assurer) kann, wovon man einen klaren Begriff hat (ce que l'on conçoit clairement). Nun hat man einen klaren Begriff davon, dass die Ausdehnung, die man schaut, etwas von uns Verschiedenes ist. Also kann man aussagen, dass sie keine Modifikation ist — Modifikationen sind eben etwas von uns nicht Verschiedenes — und dass sie tatsächlich etwas von uns Verschiedenes ist. Man muss nämlich bedenken, dass die Sonne, die man schaut (der Bewusstseinsinhalt, l'objet immédiat de notre pensée) etwas anderes ist, als die Sonne, die man sieht (d. h. unmittelbar empfindet).

Die Sonne, wie alles Materielle, ist ja, wie früher gezeigt, nicht durch sich selbst „visible“, sondern allein durch die klare

Idee ihrer selbst. Die geschaute Sonne als Bewusstseinsinhalt ist, wenngleich mit meinem Bewusstsein unmittelbar vereinigt, etwas von meinem Bewusstsein, von „mir“ Verschiedenes. „Donc on parle contre sa lumière et contre sa conscience, lorsqu'on dit que l'âme voit dans ses propres modifications tous les corps qui l'environnent“.

Alle unsere Empfindungen und Leidenschaften sind Modifikationen unserer Seele. Aber wir haben von ihnen keine klare Erkenntnis. Wir sind nicht imstande, sie mit einander zu vergleichen. Oder können wir etwa die exakten Beziehungen entdecken, die zwischen rot und grün oder selbst zwischen grün und grün vorhanden sind? Ganz anders steht es mit den eine bestimmte Einschränkung der Ausdehnung darstellenden Figuren! Deren Beziehungen unter einander lassen sich exakt feststellen, so z. B. dass das Quadrat über der Diagonale das Doppelte des Seitenquadrats ist.

Welcher Vergleich zwischen diesen intelligiblen Figuren, die recht klare Ideen, und den Modifikationen unserer Seele, die nichts als verworrene Empfindungen sind: es zeigt sich hier, dass die Seele apperzipieren kann, auch wenn das Betreffende nicht ihre Modifikation ist. Könnten wir die Figuren nur in uns selbst schauen, so würden sie „inintelligibles“ sein, da wir uns selbst „inintelligibles“ sind. „Nous ne sommes que ténèbres à nous-mêmes; il faut que nous nous regardions hors de nous pour nous voir.“ Nur in Gott, in der von unserem subjektiven Bewusstsein unabhängigen Vernunft, die wir insofern als „hors de nous“ bezeichnen können, schauen wir alle Dinge. Und so ist denn auch die Idee der Ausdehnung, sofern wir sie in Gott und dadurch, dass wir sie in ihm schauen „très-claire“.

„Indessen,“ so erhebt sich ein zweiter Einwand, „Gott ist in sich unwandelbar, wie kann ich also etwas so Wandelbares, wie etwa eine Figur, wahrnehmen?“ — „Gott,“ antwortet Malebranche, „schliesst in sich eine unendliche intelligible Ausdehnung ein, da er doch die Ausdehnung erkennen muss, um sie schaffen zu können. Kann nun der Geist einen Teil dieser Ausdehnung apperzipieren, so kann er sicherlich in Gott alle Figuren apperzipieren; denn jede endliche intelligible Ausdehnung ist notwendig eine intelligible Figur, da die Figur nichts als die Begrenzung der Ausdehnung ist. Diese Figur mit intelligibler und allgemeiner, d, h. allgemein zur Verfügung stehender Ausdehnung

wird dann sensibel und besonders, d. h. diese bestimmte, einzelne sinnliche Figur durch die Farbe oder irgend eine andere sinnliche Quälität, die die Seele damit verknüpft.“ Das heisst, indem auf die bloss geistige, allgemein zur Verfügung stehende Figur, z. B. des Kreises, die also eine reine Form bedeutet, eine Reihe von Empfindungen bezogen wird, entsteht diese hier und jetzt gegebene Figur. In Gott, der höchsten Vernunft, braucht es also keine sinnlichen Körper zu geben, da das, was die Figuren zu sinnlichen macht, Zutat unseres empfindenden Bewusstseins ist.

Es folgt nun eine schwierige, aber, wie mir scheint, tiefe Betrachtung, bei der Malebranche in der letzten Auflage der „Recherche“ bemerkenswerte Änderungen angebracht hat. Denkt man sich, dass eine Figur von intelligibler Ausdehnung, die durch die Farbe sinnlich gemacht worden ist, also etwa das gezeichnete Dreieck, successiv von den verschiedenen Teilen dieser unendlichen Ausdehnung aufgenommen wird, oder aber es drehe sich eine Figur von intelligibler Ausdehnung um ihr Zentrum oder nähere sich successiv einem anderen Zentrum, so bemerkt man (on apperçoit) die Bewegung einer sensibeln (materiellen) oder intelligiblen (mathematischen, also rein idealen) Figur, ohne dass in der intelligiblen Ausdehnung selbst aktuelle Bewegung vorhanden wäre. Es ist also die intelligible Ausdehnung unbeweglich „même intelligiblement“. Statt dieses letzten Satzes haben die früheren Auflagen: „Peut-être que l'étendue intelligible est immobile en tout sens, même intelligiblement.“ Das „Vielleicht“ ist in der letsten Ausgabe (1712) gefallen: die intelligible Ausdehnung ist in jeder Beziehung unbeweglich, sie muss es sein, weil sie ja die Bedingung enthält, auf Grund deren allein sich alle Bewegung der sinnlichen wie intelligiblen Figuren, d. h. alle Veränderung überhaupt zur Bestimmung bringen lässt. Also der Raum selbst ist als in sich unbeweglich zu denken; dennoch lässt sich alle Bewegung nur aus den in ihm gleichsam enthaltenen Beziehungen verstehen: „Wenngleich man aber voraussetzt, dass die intelligibeln Teile der Idee der Ausdehnung stets unter einander dieselbe Beziehung intelligibler Entfernung bewahren und die intelligible Ausdehnung so selbst „intelligiblement“ unbeweglich ist, so wird man dennoch, wenn man sich eine bestimmte geschaffene Ausdehnung denkt (z. B. das gezeichnete Dreieck △), die einem bestimmten Teile dieser Ausdehnung als ihrer Idee entspricht (correspond), eben durch die Idee des Raumes (espace),

wenngleich sie „intelligiblement“ unbeweglich ist, entdecken können, dass die Teile dieser geschaffenen Ausdehnung beweglich sind. Denn wenngleich die Idee des Raumes als „intelligiblement“ unbeweglich vorausgesetzt wird, so stellt sie dennoch notwendig alle Arten von Entfernungsbeziehungen vor (représentant toutes sortes de rapports de distance) und macht es so begreiflich, dass die Teile eines Körpers unter einander ihre Lage verändern können.“ Also, um es knapp zusammenzufassen: der einige, unendliche Raum stellt, obwohl in sich unbeweglich, dennoch alle Arten von Entfernungs-Beziehungen vor und macht so die Lageveränderungen der Körper unter einander erst begreiflich und letztlich bestimmbar. Der Raum ist, wie Kant einmal (Kritik der reinen Vernunft S. 93) sagt, eine blosse „Verhältnisvorstellung“, und, wie es an einer anderen Stelle heisst: „Alles, was in unserer Erkenntnis zur Anschauung gehört,“ enthält „nichts als blosse Verhältnisse, der Örter in einer Anschauung (Ausdehnung), Veränderung der Örter (Bewegung) und Gesetze, nach denen diese Veränderung bestimmt wird (bewegende Kräfte).“ — „Wenngleich wir übrigens,“ fährt Malebranche an der zitierten Stelle fort, „die Körper nicht in sich selbst schauen, sondern nur durch die intelligible Ausdehnung — mag diese nun „intelligiblement“ als unbeweglich gedacht werden oder nicht — so können wir durch sie aktuell Körper in Bewegung sehen oder vorstellen, da sie uns als beweglich erscheint (parce qu'elle nous paraît mobile) auf Grund nämlich der Farbenempfindung oder der verworrenen Erinnerungsvorstellung, die wir successiv mit verschiedenen Teilen der intelligiblen Ausdehnung verknüpfen, die uns als Idee dient, wenn wir die Bewegung eines Körpers sehen oder vorstellen. Sehen wir also einen Körper sich bewegen, so verknüpfen wir unsere wechselnden Empfindungen mit verschiedenen Teilen des als selbst unbeweglich zugrundeliegend gedachten Raumes und allein durch diese Verknüpfung vermögen wir die Bewegung des Körpers eigentlich festzustellen, über welche uns die Empfindungen an und für sich, losgelöst von dieser Beziehung, nicht belehren würden. Die Übereinstimmung in den obigen Ausführungen Malebranches mit Plato ist unverkennbar, der die Geometrie als die Wissenschaft des *ἀεὶ ὄν* bezeichnet (Staat 527 B).

„Man kann also auf diese Weise, meint Malebranche, verstehen, inwiefern man die gedachte Sonne bald klein, bald gross

schauen kann, wenngleich sie mit Bezug auf Gott, d. h. in Wahrheit, stets ein- und dieselbe ist. Denn es genügt hierfür, dass wir bald einen grösseren Teil der intelligiblen Ausdehnung schauen und bald einen kleinen. Denn da alle Teile der intelligiblen Ausdehnung von derselben Natur sind, so können sie alle jeden beliebigen Körper vorstellen.“ Diese Stelle erscheint bei Malebranche nicht recht klar; vielleicht meint er aber gar nichts anderes, als was Descartes mit seinem bekannten Beispiel von den beiden Sonnenideen sagen will. Es giebt zwei Ideen von der Sonne (Malebranche sagt: mehrere „soleils intelligibles“) und zwar kommt der Sonne (Malebranche: so wie sie Gott schaut) die astronomische näher; für alle „Sonnenideen“ aber steht die étendue intelligible als die Grundlage zur Verfügung, da alle ihre Teile „de même nature“ sind und so jeden beliebigen Körper vorstellen können. —

Es gilt hier einzuhalten: der enge Rahmen eines Aufsatzes erlaubt es nicht, zu zeigen, obgleich sich das an sich wohl verlohnen würde, wie sich in Malebranches Lehre von der Wahrheit und der wissenschaftlichen Methodik die so gewonnenen Begriffe als fruchtbar erweisen. Indem diese Darlegungen einer andern Gelegenheit vorbehalten bleiben mögen, hoffe ich doch in obigem bereits klar gezeigt zu haben, dass Malebranche durchaus nicht in dem Grade, als man für gewöhnlich annimmt, von Descartes abhängig ist, dass er vielmehr in seiner Ideenlehre einige recht charakteristische, originale und für die Fortentwicklung der Philosophie bedeutungsvolle Züge aufweist.

Band V und VI der Akademie-Ausgabe.

Von E. v. Aster.

Die Berliner Kant-Ausgabe bringt in Band V der „Werke“ auf 485 Seiten Text die „Kritik der praktischen Vernunft“ und die „Kritik der Urteilskraft“, in Band VI auf 493 Seiten Text die „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ und die „Metaphysik der Sitten“. Als Herausgeber zeichnet für die Kr. d. pr. V. und die Met. d. S. Paul Natorp, für die Kr. d. U. Wilhelm Windelband, für die Rel. inn. d. Gr. d. bl. V. Georg Wobbermin. Von ihrer Tätigkeit geben die „Anmerkungen“ Rechenschaft, die im V. Band 58, im VI. 53 Seiten umfassen und wie üblich in eine historische Einleitung, sachliche Erläuterungen und das Lesartenverzeichnis zerfallen, denen sich der Bericht des germanistischen Mitarbeiters (E. Frey) über Orthographie, Interpunktion und Sprache anschliesst. Ausserdem ist im V. Band eine vergleichende Tabelle der Seitenzahlen des Originals und vorliegenden Neudrucks hinzugefügt worden.

Ich gehe zunächst mit ein paar Worten auf den Inhalt der „Einleitungen“ ein.

Natorps Einleitung zur Kr. d. pr. V. bringt sachlich und historisch interessante Dinge zur Sprache. Sie stellt fest, dass, während von vornherein die „Metaphysik der Natur“ und die „Metaphysik der Sitten“ als parallele und eng zusammenhängende Aufgaben erscheinen, der Gedanke einer besonderen „Kritik der praktischen Vernunft“ erst sehr spät auftaucht und insbesondere ihre Veröffentlichung im Jahre 1788 nicht dem ursprünglichen Plan Kants entsprach, sondern eine Folge äusserer Umstände war. — In dem Brief an Lambert vom Dezember 1765, in dem Kant zuerst von seiner Absicht einer eigenen Untersuchung der Methode der Metaphysik spricht, fügt er hinzu, dieser Schrift sollten metaphysische Anfangsgründe einerseits der natürlichen, andrerseits der praktischen Weltweisheit vorausgehen, die ihm zugleich für jene methodische Untersuchung die konkreten Beispiele liefern könnten. Etwas allgemeiner wird von dem unmittelbar nach der Inauguraldissertation auftauchenden Plan einer Schrift über die „Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft“ gesagt, das Werk solle zwei Teile, einen theoretischen und einen praktischen enthalten. Nachdem dann aber das eigentliche Problem der Kritik der reinen Vernunft für Kant deutlichere und festere Gestalt angenommen hat, wird im Brief an Herz von 1773, ähnlich wie 65, der einen Transscendentalphilosophie oder Kritik der reinen Vernunft die Metaphysik in

ihren beiden Teilen, der Metaphysik der Natur und der Sitten, gegenübergestellt. Eben diese Einteilung setzt nun Kant auch noch, wie Natorp zeigt, durchweg in der Kritik der reinen Vernunft voraus: an keiner Stelle derselben wird auf eine weitere Kritik, die der Kritik der reinen Vernunft an die Seite treten müsste, sondern immer nur auf die kommende Metaphysik hingewiesen. Soweit die Metaphysik der Sitten einer kritischen Grundlegung bedarf, wird diese als in der Kr. d. reinen Vern. geliefert erachtet — in der Freiheitslehre und der Scheidung von Erscheinung und Ding an sich. Ganz entsprechend geht aus Briefen unmittelbar nach dem Erscheinen der Kritik hervor, dass Kant sich nun der Abfassung der Metaphysik, und zwar der Metaphysik der Sitten, zuwenden wollte. Als er aber an diese Aufgabe heranging, da genügte ihm die kritische Vorbereitung der Moral, wie sie in der Kritik d. r. V. vorlag, nicht, und es entstand anstatt dessen die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", „die in der Tat nichts anderes als eine vollständigere, von der Kritik der reinen, bloss spekulativen Vernunft soviel möglich losgelöste, mit den Problemen der Moral selbst in deutlichere und vollständigere Beziehung gesetzte kritische Bodenbereitung zur reinen Moral oder Metaphysik der Sitten ist" (Natorp). In der Vorrede der „Grundlegung" kommt nun zwar Begriff und Name der Kritik der praktischen Vernunft vor. Inhaltlich behandeln bekanntlich die Grundlegung und die spätere Kritik d. pr. V. im Wesentlichen ganz dieselben Dinge und so läuft denn auch Kants Auseinandersetzung an jener Stelle der Vorrede darauf hinaus, dass die Schrift nur deshalb noch nicht den Titel einer Kritik der praktischen Vernunft erhalten habe, weil man von einer solchen Vollständigkeit erwarten müsste, wozu vor allem gehört, dass die Einheit der praktischen mit der spekulativen Vernunft in einem gemeinschaftlichen Prinzip aufgezeigt werde. Die Grundlegung ist also schon eine Kritik der praktischen Vernunft, nur noch nicht in der notwendigen vollständigen, abschliessenden, systematischen Form. Diese abschliessende Darstellung aber sollte nun, wie Natorp aus verschiedenen Briefstellen beweist, nach Kants Absicht zunächst keineswegs unmittelbar, sondern erst nach dem System der Metaphysik, insbesondere der Metaphysik der Sitten folgen, gewissermassen als Abschluss der ganzen kritischen Philosophie. Zur Änderung dieser ursprünglichen Intention und zur Abfassung der Kritik vor der Metaphysik der Sitten ist Kant nach Natorp durch die verschiedenen kritischen Besprechungen der Kr. d. r. V. und der Grundlegung veranlasst worden, die übereinstimmend gerade an den Punkten Anstoss nahmen, die die Brücke von der Erkenntnistheorie zur Ethik schlagen. Zu Gunsten dieser Ansicht führt Natorp Bemerkungen aus der Vorrede der Kr. d. pr. V., aus einem Brief an Schütz vor und an Reinhold nach dem Erscheinen des Buches an und beruft sich ferner auf die in der Kr. d. pr. V. besonders zahlreichen und direkten Beziehungen auf gegnerische Beurteilungen und auf die Ankündigung des Buches in der allgemeinen Literaturzeitung. Nach der letztren zu urteilen, hatte Kant eine Zeit lang die Absicht, die Kritik der praktischen mit der Kritik der reinen Vernunft in der 2. Auflage der letztren zu vereinigen. — In den „sachlichen Erläuterungen", die ja wesentlich dergleichen literarhistorischen Nachweisen

dienen sollen, giebt Natorp dann eine kurze Zusammenstellung der betreffenden, von Kant in der Kr. d. pr. V. berücksichtigten Besprechungen. Es ist das erstens die Schrift des Kirchenrats G. A. Tittel in Karlsruhe „Über Herrn Kants Moralreform" (1786), die u. a. den Einwand enthält: anstatt eines „neuen Prinzips der Sittenlehre" gebe die „Moralreform" der Grundl. z. Met. d. S. „nur" eine neue Formel; mit dem sich Kant in bekannter Weise in der Vorrede auseinandersetzt. Auf diese Schrift, sowie auf die auf gleichem Standpunkt stehende Rezension des Professors Flatt in den Tübingischen Gelehrten-Anzeigen passen noch mehrere Stellen bei Kant. Die beiden Genannten stehen Feder sehr nahe, auf den (bezw. dessen Schrift „Über Raum und Kausalität zur Prüfung der Kantischen Philosophie" 1787) sich die Bemerkung am Schluss der Vorrede bezieht von der „unerwarteten Entdeckung", dass es überhaupt keine Erkenntnis a priori geben könne. Wenn endlich von dem „erheblichsten Einwurf" die Rede ist, der bisher gegen die Kritik erhoben worden sei (gerichtet gegen die verschiedene Rolle, die das Ding an sich in theoretischer und praktischer Beurteilung spielt), so ist diese Bemerkung auf die Rezension der „Allgemeinen Deutschen Bibliothek" von Probst Pistorius auf Femarn zu beziehen.

Da Natorp in seiner Einleitung zur „Metaphysik der Sitten" im VI. Bande an die eben referierten Ausführungen zur Kr. d. pr. V. ausdrücklich anknüpft, sei hier auch gleich kurz auf jene Bezug genommen. Lange verzögert teils durch andere Arbeiten (Kr. d. Urt., Rel. inn. d. Gr. d. bl. V.), teils durch innere Schwierigkeiten, von denen Schiller in einem Brief an Erhard (1794) die Ableitung des Eigentumsrechtes nennt, erschien die Rechtslehre im Januar 97, die Tugendlehre im August desselben Jahres. Als 1798 eine neue Auflage der Rechtslehre nötig wurde, wünschte Kant in ihr eine inzwischen in den Göttinger gelehrten Anzeigen erschienene Rezension zu berücksichtigen. Dies geschah in einem Anhang, der nach einem Brief Kants an Nikolovius der Rechtslehre am Schluss angeheftet werden sollte. Anstatt dessen findet sich dieser Anhang in den überlieferten Ausgaben zwischen den beiden Teilen der Rechtslehre (dem Privat- und dem öffentlichen Recht), wohin er auch sachlich nicht passt. In der vorliegenden Ausgabe ist die von Kant gewünschte Anordnung befolgt worden. Wichtig ist die Feststellung, dass sich die Rechtslehre in weitem Umfang an Achenwalls „Naturrecht" anschliesst, dem im Besonderen die juristischen Termini fast durchweg entnommen sind. In den „sachlichen Erläuterungen" findet sich mehrfach Gelegenheit, auf dies Buch hinzuweisen. In diesen Dingen, wie in der Textgestaltung, hat, wie Natorp mit Dank hervorhebt, ihm in R. Stammler ein sachverständiger Jurist zur Seite gestanden. — Der Ausgabe der Kritik der praktischen Vernunft sowohl, wie der Metaphysik der Sitten ist die erste Auflage der Schriften zu Grunde gelegt worden, da sich mit Sicherheit annehmen lässt, dass Kant (in der Met. d. V. mit Ausnahme einer Stelle) an der Herstellung der späteren Auflagen keinen Anteil genommen hat. —

Windelband hebt in der historischen Einleitung zu seiner Ausgabe der Kritik der Urteilskraft zunächst hervor, dass sich Kant nicht nur mit der Frage der teleologischen Naturbetrachtung sowohl wie mit den ästhe-

tischen Problemen beschäftigt hatte, sondern dass auch auf beiden Gebieten die endgiltigen Resultate seines Denkens in den Umrissen feststanden, ehe er beide mit dem Begriff der Urteilskraft in Beziehung brachte und den Plan fasste, sie unter gemeinsamem Gesichtspunkt zu behandeln. Bemerkungeu über die Unentbehrlichkeit des Zweckbegriffs für die Erklärung der Organismen finden sich schon in der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels", ausführlicher wird von demselben Gegenstand in der Kritik der reinen Vernunft gesprochen und ganz im Sinn der Kritik der Urteilskraft sind die Ausführungen über teleologische Naturbetrachtung in der 1785 in der Berliner Monatsschrift erschienenen Abhandlung „Bestimmung des Begriffes einer Menschenrace" gehalten, in der indessen auch noch kein Wort auf den Zusammenhang mit den ästhetischen Fragen hinweist. Dass Kant diesen ästhetischen Fragen von Anfang an nicht nur Interesse entgegenbrachte, sondern auch eine ausgedehnte Kenntnis der kunstkritischen Theorieen seiner Zeit besass, zeigen zuerst die „Betrachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen". Dass er der Ästhetik auch im Ganzen der Philosophie damals eine wichtige Stelle einräumen zu müssen glaubte, zeigt am besten der Umstand, dass auch in dem Plan des Werkes über „Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft" die Geschmackslehre neben Logik und Ethik berücksichtigt war. Dass er andrerseits, nachdem der Grundgedanke der kritischen Philosophie in ihm zur sicheren Abklärung gekommen war, zunächst die Lehre vom Schönen noch rein als Gebiet empirisch-psychologischer Behandlung ansah und ein Apriori auf diesem Gebiet für ausgeschlossen hielt, geht aus der bekannten Anmerkung im Anfang der Kr. d. r. V. hervor, die von der „verfehlten Hoffnung" spricht, „die kritische Beurteilung des Schönen unter Vernunftprinzipien zu bringen". Diese ausdrückliche Ablehnung zeigt sich bereits gemildert in der 2. Auflage der Kritik, deren Manuskript aus dem Jahre 86 stammt und im Jahre 87 muss denn der Umschwung in seinen Ansichten eingetreten sein, der ihn zur „Kritik der ästhetischen Urteilskraft" führte. Das eigentlich treibende Moment haben wir dabei, wie W. im Hinblick auf einen Brief an Reinhold (Dez. 87) feststellt, nicht in speziell ästhetischen, sondern in systematischen Erwägungen zu suchen, in Gründen, die im System der kritischen Philosophie liegen. In demselben Brief wird auch schon die Kritik des Geschmacks als Teleologie bezeichnet, es liegt also bereits die Lösung des ästhetischen Problems vor, die die Kritik der Urteilskraft bringt. Über den Weg, auf dem Kant zu dieser Lösung gekommen war, sind weitere Angaben nicht vorhanden. Trotz dieser Bezeichnung als Teleologie findet sich keine Erwähnung eines Zusammenhangs dieser Dinge mit der Teleologie der Natur. Dagegen spricht Kant in einem Brief an Reinhold vom 12. Mai 89 von seiner Kritik der Urteilskraft, von der die Kritik des Geschmackes ein Teil sei, inzwischen muss also in seinem Denken der Schritt zur Vereinigung beider Problemreihen und zu ihrer gemeinsamen In-Beziehung-Setzung zum Begriff der Urteilskraft geschehen sein. In Bezug auf die gedanklichen Motive sind wir dabei wieder auf Vermutungen und Rekonstruktionen angewiesen. W. nimmt an, dass innerhalb des Gebiets der im engern Sinn teleologischen Probleme der Anstoss dazu

nicht von der Betrachtung der organischen Welt, sondern von dem ausgegangen ist, was Kant die „Spezifikation der Natur“ genannt hat, also von der Frage, worauf die Möglichkeit davon beruht, dass die empirischen Einzelgesetze der Natur sich zu einem einheitlichen, von den Grundsätzen des reinen Verstandes beherrschten Ganzen wirklich zusammenfügen. (In beiden erhaltenen Einleitungen der Kr. d. U. wird auch, wo von den teleologischen Problemen die Rede ist, diese Frage, nicht die Zweckmässigkeit des Organischen in den Vordergund gestellt.) Um in Kürze zu sagen, wie dies gemeint ist: Nachdem schon vorher für die Apriorität des Geschmacksurteils oder die eigenartige (im Besonderen nicht aus Begriffen begründbare) Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit desjenigen Lustgefühls, das uns die („subjektive“ oder ästhetische, d. .h den Anschauungsinhalt als solchen betreffende) Zweckmässigkeit der Form eines Gegenstandes in Bezug auf das Spiel der bei seiner Auffassung tätigen Erkenntniskräfte zum Bewusstsein bringt, in der Urteilskraft und genauer in der reflektierenden Urteilskraft die Quelle bestimmt war, bietet sich jetzt derselbe Begriff der reflektierenden Urteilskraft auch als passende Handhabe in der Lösung der „Spezifikation“ dar: d. h. als passende Grundlage für das Apriori in dem (nur als regulatives Prinzip auftretenden, daher ebenfalls nicht aus Begriffen begründbaren) Gedanken einer („objektiven“ oder logischen, d. h. den gedachten Gegenstand betreffenden) Zweckmässigkeit der Natur in Bezug auf das Erkenntnisvermögen. In sehr interessanter Weise führt W. diesen Gedanken näher durch und ich glaube, man wird ihm dafür Dank wissen, dass er hier den Rahmen einer „äusseren“ Geschichte des Werkes, wie sie das Programm der Ausgabe für die sachlichen Einleitungen vorsieht, vielleicht nicht ganz streng innegehalten hat. Nur eine Wendung wie die, Kant habe „damals noch mit vollkommen kritischer Schärfe“ die Unmöglichkeit einer Herleitung der besonderen Naturgesetze aus den transzendentalen Prinzipien erkannt, hätte man m. E. n. hier besser vermieden, da sie doch erheblich mehr behauptet, als sich in diesem Zusammenhang beweisen lässt.

Aus den „sachlichen Erläuterungen“ sei hervorgehoben, dass der meines Wissens bisher immer vergeblich gesuchte Vers „Die Sonne quoll hervor, wie Ruh' aus Tugend quillt“, dem Kant eine für unsern Geschmack etwas merkwürdige Bewunderung zollt, durch Erich Schmidt und R. M. Meyer im 3. Gesang der „Sinnlichen Ergötzungen“ in den „Akademischen Gedichten“ von Withof (Lpz. 1782) aufgefunden worden ist. Einige literarische Hinweise vermisst man mit Bedauern, so den Nachweis des Citats aus Hume S. 285. — Der Ausgabe ist der Text der 2. Auflage zu Grunde gelegt worden, für die nachweisbar Korrekturen von Kants eigner Hand benutzt worden sind, doch ist daneben hier wie in der ersten und dritten Auflage ein andrer Korrektor offenbar mit Kants Ermächtigung tätig gewesen. —

Wobbermins Einleitung zur „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ beschränkt sich im Wesentlichen auf eine Darstellung der Publikationsgeschichte des Buches mit den bekannten Zensurschwierigkeiten. Die zweite Auflage wurde der Ausgabe zu Grunde gelegt; ausser-

dem konnte ein Manuskript der Schrift benutzt werden. Dasselbe ist von fremder Hand geschrieben, aber von Kant überarbeitet und mit Zusätzen versehen; es zerfällt in zwei Teile, von denen der erste — mit der Überschrift „Über das radikale Böse in der menschlichen Natur" — die Druckvorlage für den ersten in der Berlinischen Monatsschrift zu veröffentlichenden Abschnitt bildete. Der Schluss des Werkes ist handschriftlich nicht erhalten.

Ohne die Tätigkeit und das Verdienst anderer Herausgeber irgendwie kritisch herabsetzen zu wollen, wird man sagen dürfen, dass die Ausgaben der Kritik der praktischen Vernunft und der Metaphysik der Sitten, die wir Paul Natorp verdanken, in jeder Beziehung eine hervorragende Leistung darstellen. Es sind mustergiltige Ausgaben Kantischer Schriften. Überall spricht aus den Anmerkungen des Lesartenverzeichnisses nicht nur die peinlichste Sorgfalt, mit der die Textgestaltung im Ganzen, wie in den unbedeutendsten Detailfragen erwogen wurde, sondern auch eine ausserordentliche Kenntnis des Kantischen Stils und seiner Eigentümlichkeiten. Vor allen Dingen hat mit dem sicheren Blick, der sich aus der Beherrschung des philosophisch-philologischen Stoffes ergiebt, hier jene Pietät gegen den Autor zusammengewirkt, die ebenso wie den Gedankengehalt auch den Text bis in die äusserlichen Dinge hinein als das geistige Eigentum des Verfassers betrachtet. Die einzige Ausstellung, die man machen kann, ist die, die sich Natorp in Bezug auf die Metaphysik der Sitten selbst macht: dass die Vorsicht, die man übte, ob man jede nicht ganz sichere Verbesserung von der Aufnahme in den Text ausschloss, an manchen Stellen etwas zu weitgehend erscheint. Natorp selbst zählt in Bezug auf die Met. d. S. sechs solcher für das sachliche Verständnis nicht ganz bedeutungsloser Veränderungen auf, bei denen das wohl zutreffend ist. Auch in der Kr. d. pr. V. giebt es einige solche Stellen, so möchte ich bedauern, dass Natorp die von ihm selbst angegebene Änderung im ersten Satz des 2. Hauptstücks der Analytik („Unter dem Begriff eines Gegenstandes der praktischen Vernunft verstehe ich . . ." anstatt des überlieferten: „Unter einem Begriff der praktischen Vernunft" u. s. w.) nur im Apparat bringt. Oder noch eine Stelle aus der Einleitung der „Tugendlehre" in der Met. d. S.: Kant wendet sich gegen den Aristotelischen Gedanken, „die Tugend in die Mitte zwischen zwei Lastern zu setzen" und giebt in dem Resumee am Schluss des Paragraphen das abgelehnte Prinzip wieder in der Form „Tugend ist die Beobachtung der Mittelstrasse zwischen entgegengesetzten Meinungen". Schon die zweite Auflage der Met. bringt die naheliegende Umänderung des „Meinungen" in „Lastern", die danach in die neueren Ausgaben übergegangen ist. Diese zweite Auflage ist nun freilich, wie schon weiter oben gesagt wurde, nicht als massgebend zu Grunde gelegt, immerhin hätte man ihr meine ich, in diesem Fall, da das „Meinungen" doch nun einmal direkt sinnlos ist, doch wohl folgen können — wenn auch, wie Natorp hervorhebt, die Verbesserung den Fehler der ersten Auflage unerklärt lässt (das tut zwar Natorps Vermutung, es habe „Neigungen" da gestanden, nicht in dem gleichen Masse, doch wird in dem ganzen Zusammenhang nirgends von Neigungen gesprochen, sondern stets das Wort Laster gebraucht).

Dass es im Übrigen nicht nur formell, sondern auch sachlich durchaus berechtigt war, in beiden Schriften nicht die zweite, sondern die erste Auflage zu Grunde zu legen, zeigen mehrere Stellen, an denen der Text des Erstdruckes unzweifelhaft der bessere ist. Ich hebe nur zwei Beispiele hervor. Kr. d. pr. V., I. Buch, I. Hauptstück, Anmerkung II: „Man kann also diese Zufriedenheit oder Seelenruhe [2. Auflage: „Seelenruhe"] nicht vor der Erkenntnis der Verbindlichkeit fühlen" u. s. w. Oder in der Metaphysik d. S. „der Satz: wohl dem, der im Besitz ist! weil Niemand verbunden ist, seinen Besitz zu beurkunden, ist ein Grundsatz des natürlichen Rechts, der die erste Besitznehmung als einen rechtlichen Grund zur Erwerbung aufstellt" (statt: „. . . die rechtliche Besitznehmung als einen Grund . . , aufstellt" 2. Aufl.). Als sachlich wichtige Korrektur sei noch der Satz im 3. Absatz des 3. Hauptstücks im 1. Buch der Kritik angeführt: „Nun gehört der Hang zur Selbstschätzung mit zu den Neigungen, denen das moralische Gesetz Abbruch tut, sofern jene bloss auf der Sinnlichkeit [Original und bisherige Ausgaben: „Sittlichkeit"] beruht."

Im Apparat giebt Natorp im Interesse des Lesers eine Reihe sehr dankenswerter Hilfen durch die Auseinanderlegung verwickelter Konstruktionen. Ausserdem macht er auf eine Reihe unmöglicher Perioden aufmerksam (Kr. d. pr. V.: S. 89, ^{34}, 117, $^{15-19}$; Met. d. S.: S. 237, ^{19}, 253, $^{15-20}$, 299, ^{31}, 300, ^{5}. 368, ^{33}, 369, ^{5}), bei denen jedenfalls ein Druck- oder Schreibversehen untergelaufen ist, die aber bei dem Mangel einer sicheren Verbesserung unverändert belassen wurden. Die Vermutungen, die Natorp über den eigentlichen Wortlaut und die Art der Verstümmelung aufstellt, sind wohl durchweg die wahrscheinlichsten, die man unter den gegebenen Umständen aufstellen kann. Nur an einer Stelle möchte ich einem Zweifel Ausdruck geben. Unmittelbar vor der Tafel, in der Kant in systematischer Vollständigkeit die verschiedenen möglichen materialen Prinzipien der Sittlichkeit zusammenstellt, heisst es: „Wenn wir unsern formalen obersten Grundsatz . . . mit allen bisherigen materialen Prinzipien . . . vergleichen, so können wir in einer Tafel alle übrige als solche, dadurch wirklich zugleich alle mögliche andere Fälle ausser einem einzigen formalen erschöpft sind, vorstellig machen und so durch den Augenschein beweisen, dass es vergeblich sei, sich nach einem anderen Prinzip, als dem jetzt vorgetragenen, umzusehen." Natorp meint, dass das zweite „formalen" an dieser Stelle schwer verständlich sei und wohl hinter „vorgetragenen" gehöre. Ich glaube nicht, mir scheint vielmehr der Satz in der Form durchaus verständlich zu sein, wenn man liest: . . . so können wir in einer Tafel alle übrige als solche, dadurch zugleich alle möglichen Fälle ausser dem einen einzigen formalen (dem einzigen Fall des formalen Prinzips) erschöpft sind, vorstellig machen.—

In der Aufnahme von Korrekturen in den Kantischen Text verfährt Windelband entschieden freier; er verändert bisweilen — zur Erleichterung der Arbeit des Lesers nur im Interesse der Deutlichkeit —, wo der überlieferte Text zur Not auch verständlich gewesen wäre (z. B. 232, ^{31}, 239, ^{29}, 436, ^{32}). Gewisse Meinungsverschiedenheiten werden ja unter den Herausgebern in solchen Dingen immer vorhanden sein, da die Grenze zwischen blossen Schreibfehlern und zufälligen Versehen einerseits und

habituellen Ungenauigkeiten und Nachlässigkeiten, die im Ganzen genommen eine gewisse Besonderheit des Stils ausmachen andererseits kaum scharf zu ziehen ist.

Aus sachlichen Gründen dagegen kann ich 2 Änderungen nicht für richtig halten. Im § 21 der Kr. d. U. heisst es in Windelbands Ausgabe: „Dieses geschieht auch wirklich jederzeit, wenn ein gegebener Gegenstand vermittelst der Sinne die Einbildungskraft zur Zusammensetzung des Mannigfaltigen, diese aber den Verstand zur Einheit desselben [nach dem Vorgang Vorländers aus dem „derselben" des ursprünglichen Textes verändert] in Begriffen in Tätigkeit bringt." Das „derselben" des Textes — auf Zusammensetzung bezogen — entspricht ganz der sonstigen Ausdrucksweise Kants, ausser auf die Kr. d. r. V. kann man dafür auf eine Stelle der Urteilskraft selbst verweisen, rund 50 Seiten später: „Diese [die Urteilskraft] . . . erfordert zweier Vorstellungskräfte Zusammenstimmung: nämlich der Einbildungskraft (für die Anschauung und die Zusammensetzung des Mannigfaltigen derselben) und des Verstandes (für den Begriff als Vorstellung der Einheit dieser Zusammensetzung). — Und: in der Vorrede heisst es im ursprünglichen Text „Es war also eigentlich der Verstand, der sein eignes Gebiet, und zwar im Erkenntnisvermögen hat, sofern er konstitutive Erkenntnisprinzipien a priori enthält, welcher durch die im Allgemeinen so benannte Kritik der reinen Vernunft gegen alle übrigen Kompetenten in sicheren aber einigen Besitz gesetzt werden sollte." Das „einigen" führt Windelband in den Anmerkungen mit Recht aus, kann in dem Sinn von „einzigen" genommen" werden und ist dann verständlich, das „aber" des Satzes enthalte indessen eine Schwierigkeit. Deshalb konjiziert er „sicheren alleinigen Besitz" (Erdmann hatte aus demselben Grunde das „aber" in „oder" verwandeln wollen). Mir scheint dagegen das „aber" ganz am Platze zu sein: Es ist ein sicherer, aber auch der einzige Besitz, der hier dem Verstand zugewiesen wird, den er mit seinen konstitutiven Prinzipien beherrscht. Man beachte auch den folgenden Satz: „Eben so ist der Vernunft, welche nirgend als lediglich in Ansehung des Begehrungsvermögens konstitutive Prinzipien a priori enthält, in der Kritik der praktischen Vernunft ihr Besitz angewiesen worden": So wie der Verstand die Naturerkenntnis, aber auch einzig diese beherrscht, so ist die Vernunft für das Gebiet, das die Kr. d. pr. V. behandelt und umgrenzt, für das Begehrungsvermögen aber auch lediglich für dies a priori gesetzgebend.

In einem Absatz des § 14 erörtert Kant die Möglichkeit, dass auch die Lust, die wir einfachen Farben und Tönen gegenüber fühlen, nicht in der blossen sinnlichen „Materie", sondern in einer „Form" des Gegenstandes gründe, dass daher auch Farben und Töne nicht nur zu den sinnlich wohlgefälligen, sondern zu den schönen Objekten gezählt werden könnten: nämlich dann, wenn man die Eulersche (Undulations-) Theorie des Lichts und Schalles zu Grunde legt und ausserdem die Annahme macht, „dass das Gemüt nicht bloss durch den Sinn die Wirkung davon [d. h. von den Äther- bezw. Lufterschütterungen] auf die Belebung des Organs, sondern auch durch die Reflexion das regelmässige Spiel der Eindrücke (mithin die Form in der Verbindung verschiedener Vor-

stellungen) wahrnehme;“ „Woran ich doch gar sehr zweifle“ heisst es dazu in Parenthese in der ersten und zweiten Auflage. In der dritten aber ist aus diesem „gar sehr“ ein „gar nicht“ geworden. Obgleich die Korrektur der dritten Auflage wohl sicher nicht von Kant, sondern von einem unbekannten (übrigens jedenfalls wissenschaftlich gebildeten) Korrektor herrühren, der von Kant Vollmacht erhalten hatte, hat sich Windelband entschlossen, im Gegensatz zu den bisherigen Herausgebern das „gar nicht“ in den Text aufzunehmen. Er rechtfertigt das eingehend in einer Anmerkung mit sachlichen Gründen: Die Ausdrucksweise der dritten Auflage entspricht, wenn sie auch etwas zu stark erscheint, doch besser dem wirklichen Standpunkt, den Kant überall wo er sie berührt, zu der Frage eingenommen hat. Nicht nur hat er die Eulersche Theorie stets gebilligt, sondern auch, worauf es ja hier ankommt, sich an mehreren Stellen der Kritik der Urteilskraft zustimmend zu dem Gedanken geäussert. dass reine Farben und Töne nicht bloss eine Wirkung auf den Sinn, sondern auch eine Reflexion auf das regelmässige Spiel der Eindrücke enthalten, so dass die Wendung, er zweifle gar sehr an der Zulässigkeit einer solchen Annahme, angesichts dessen unverständlich erscheint. — Allerdings finden sich die Ausführungen, auf die sich Windelband hier stützt, an späteren Stellen der Kr. d. U. (insbesondere kommt § 52 in Betracht) und auch hier wird die ästhetische Anwendung jener physikalischen Theorie zunächst mit einer gewissen Zurückhaltung und nicht ohne Bedenken eingeführt — es scheint mir daher nicht unmöglich, dass Kant zunächst doch „gar sehr“ an der Berechtigung dieser Auffassung zweifelte und sich erst während seiner Arbeit an dem Werk mehr mit ihr befreundete.

Dass eine Reihe kleinerer dankenswerter Textkorrekturen noch angebracht ist, sei nur erwähnt. — Dasselbe ist von Wobbermins Ausgabe der „Religion“ zu sagen. Zweifeln möchte ich hier nur, ob es sinngemäss war, in dem Satz „Das Pfaffentum ist also die Verfassung einer Kirche, sofern in ihr ein Fetischdienst regiert, welches allemal da anzutreffen ist, wo nicht Prinzipien der Sittlichkeit, sondern statutarische Gebote, Glaubensregeln und Observanzen die Grundlage und das Wesentliche desselben ausmachen“ das „desselben“ in ein „derselben“ zu verwandeln; nach dem Voraufgehenden sind die statutarischen Gebote etc. das Wesentliche nicht der „Verfassung“, sondern des „Dienstes“ scil. Gottes in einer solchen Kirche. Wenn auch nicht „Dienst“, sondern Fetischdienst voraufgeht, ist diese Beziehung doch wohl bei Kant möglich. — Auf der Seite vorher (178; 4. Stück § 3) ist in dem Satz „. . . es ist zwischen bloss physischen Mitteln und einer moralisch wirkendeu Ursache gar keine Verknüpfung nach irgend einem Gesetze, welches sich die Vernunft denken kann, nach welchem die letztere durch die erstere zu gewissen Wirkungen als bestimmbar vorgestellt werden könnte“ das „erstere“ wohl in ein „ersteren“ zu verwandeln.

Nicht uninteressant sind die mehrfachen Korrekturen, die auf Grund des oben erwähnten Manuskripts vorgenommen wurden. Endlich enthält das Lesartenverzeichnis eine Reihe von Bemerkungen, die zur Abwehr unnötiger oder unrichtiger Konjekturen bestimmt zugleich den Kantischen Satzbau an schwierigen Stellen zu klären geeignet sind.

Zwei akademische Reden von Carl Stumpf.[1]

Besprochen von A. Marty.

1. In dem Vortrag „Die Wiedergeburt der Philosophie“ will der Autor die Eindrücke und Gedanken über die Tendenz der philosophischen Bewegung seit Hegel wiedergeben, wie sie ihm seit 4 Dezennien zu Überzeugungen geworden seien. Die Philosophie hat in dieser Zeit, so meint er, eine Katastrophe erlebt, und der Spott und die Missachtung, die sich gegen ihre Methoden und Äusserungen bei Schelling und Hegel wendeten, kehrten sich bald gegen alles Philosophieren überhaupt.

Doch nicht lange währte dieser Tiefstand. Schon im 6. u. 7. Dezennium des vorigen Jahrhunderts betraten Lotze und Fechner neue Bahnen, und ihre fachmännischen naturwissenschaftlichen Kenntnisse waren es, woraus sie die Kraft dazu schöpften. Von anderer Seite aber öffnete man sich neue Hilfsquellen in der Anknüpfung an frühere grosse Denker, an Kant und noch mehr an Plato und Aristoteles, denen sich ein erneutes, sorgfältiges Studium zuwendete.

Schon aus diesem historischen Überblick, mit dem Stumpf seine Rede einleitet, geht hervor, dass er die Bewegung, die seit 50 Jahren in der Philosophie Platz gegriffen hat, im Grossen und Ganzen als eine aufsteigende ansieht. Doch wirft er nun weiterhin direkt die Frage auf, ob er recht daran tue, ob wirklich der so angebahnte Weg zu einer Wiedergeburt der Philosophie zu führen vermöge oder ob wir, um eine solche herbeizuführen, vielleicht doch umkehren müssten.

Zwei Wege sind — so bemerkt er — versucht worden, um die Aufgaben der Philosophie zu lösen, derjenige der Empirie und derjenige der apriorischen Spekulation. Die Erfahrungsphilosophie „wächst aus den Einzelwissenschaften heraus“; die aprioristische Philosophie dagegen — wofür wir ein prägnantes Beispiel an den idealistischen Systemen des vorigen Jahrhunderts hatten — setzt eine besondere philosophische Methode der allgemein-wissenschaftlichen gegenüber. „Die Geschichte lehrt uns, welche Motive damals zu dieser Wendung führten.“ Es war: einmal

[1] Die Wiedergeburt der Philosophie. Rede zum Antritt des Rektorats der Königl. Friedrich Wilhelms-Universität in Berlin am 15. Oktober 1907 von Carl Stumpf. Leipzig 1908.

Vom ethischen Skeptizismus. Rede zur Gedächtnisfeier des Stifters der Berliner Universität, König Friedrich Wilhelm III., in der Aula am 3. August 1908, gehalten von Carl Stumpf. Berlin 1908.

der Umstand, dass „Gefühl und Wille einen Anteil an der Gestaltung der Weltanschauung verlangten", und dass man ihnen den Vorrang vor dem Verstande einräumte. Sodann aber war auch von Einfluss „der Aufschwung, den die Geisteswissenschaften und die Blüte und Nachblüte, den die deutsche Dichtkunst" gerade damals erlebten. Unter ihrem Einfluss und nach ihrem Vorbild wollte die spekulative Philosophie ihren Gegenstand lebendig nachfühlen und im Innersten erfassen, und darum wandte sie sich speziell von der mathematisch-mechanischen Naturerklärung als unphilosophisch ab. Allein damit wurde diese Spekulation mystisch und selbst zu einer Art Dichtung, und bei aller Anerkennung gegenüber manchem, das für diese Bestrebungen einnehmen könne, weist Stumpf einen solchen Primat des Willens und Gefühls und die Vermischung von Dichtung und Wissenschaft zurück. Von den beiden angegebenen Wegen könne also, wie die Geschichte zeige, nur der erfahrungsmässige zu einer gedeihlichen Entwicklung der Philosophie führen, und bloss das könne noch gefragt werden, von welcher Erfahrung der Ausgang genommen werden solle, ob von der geisteswissenschaftlichen und psychologischen oder von der naturwissenschaftlichen. Und hier entscheidet sich der Autor für die letztere. Nicht bloss die Schulung in der Methode der Naturwissenschaft sei für den Philosophen geboten, es seien ihm auch gründliche positive Kenntnisse unentbehrlich als Basis und Anknüpfungspunkt für philosophische Probleme und Forschungen, wie ein Blick auf die moderne und modernste Entwicklung der Mathematik, der Physik und Biologie zeige. Würde Einer freilich daraufhin meinen, es sei also am besten, die Philosophie ganz den Naturforschern zu überlassen, da diese in ihrem Fache doch jedenfalls am besten geschult seien, so würde Stumpf dem doch noch lebhafter widersprechen „als den Träumen der Idealisten". Die Naturwissenschaft bilde zwar die zweckmässigste „Grundlegung" für die philosophischen Forschungen, aber für ihre „Durchführung" sei sie allein nicht genügend. Dem Naturforscher als solchen ist das Seelenleben völlig fremd. Darin aber habe der deutsche Idealismus Recht gehabt, dass dem Geistigen die Priorität zukomme gegenüber dem Physischen, sowohl im Sinne der Ursprünglichkeit (das Psychische ist die einzige Realität, die uns in direkter und unmittelbarer Erfahrung gegeben ist), als auch im Sinn des höheren Wertes (auf psychischem Gebiete liegen die primären und letzten Werte, zu denen alles andere als Mittel und kausale Bedingung hinzugegeben erscheint). Und auch für die höchsten metaphysischen Fragen sei — neben einer Vertiefung der Entwicklungslehre — insbesondere die psychologisch-ethische Analyse des Bewusstseins wichtig. Wenn also der Umstand, dass eine Reihe von Forschern in der erwähnten Weise mit neuem Mut und in geduldiger Zusammenarbeit an der Lösung der philosophischen Probleme tätig sind, als eine Erscheinung der Wiedergeburt der Philosophie gelten kann, so sei heute in der Tat von einer solchen zu sprechen.

Diesem Urteil, wie überhaupt dem meisten in diesen, nicht bloss in den Resultaten, sondern auch in ihrem harmonischen Aufbau bemerkenswerten Ausführungen, möchte auch ich zustimmen. Es ist zweifellos richtig, dass der deutsche Idealismus eine Periode des Niederganges be-

deutete, der in einer falschen Methode seine Wurzel hatte. Dem Willen und Gefühle den Primat über den Verstand einräumen, bedeutet m. E. stets entweder den Verzicht des Wissens zu Gunsten eines blinden und bloss auf Gemütsbedürfnissen basierten Glaubens oder ein Überwiegen der ästhetischen Motive über die Anforderungen der Logik und damit eine Vermischung von Wissenschaft und Dichtung. Dass die letztere den Ruin der Philosophie bedeutet, ist wohl klar. Aber auch der Glaube kann nicht und nirgends als ein logisch berechtigtes Surrogat des Wissens gelten, ausser sofern man darunter ein vernünftiges Vertrauen auf die Autorität der Wissenden versteht von Seite solcher, die auf einem gewissen Gebiete sich eine Einsicht nicht zu verschaffen im Stande sind. Im Übrigen soll auch in philosophischen und Fragen der Weltanschauung die Evidenz allein unser Führer sein und kann ein Dualismus von Wissen und Glauben vom logischen Standpunkte nicht gebilligt werden. Wenn wir aber so, auch in der Philosophie, auf Verstand und Erfahrung als einzige Erkenntnisquellen angewiesen sind, so heisst dies, dass auch hier die Methode der Naturwissenschaft allein zum Ziele führen kann, wenn auch in der Form, die der Besonderheit der Probleme angemessen ist — ein Unterschied, durch den sie ja auch schon innerhalb der Naturwissenschaft selbst mannigfaltig differenziert wird.

Auch was Stumpf über die Unentbehrlichkeit gründlicher naturwissenschaftlicher Kenntnisse für den heutigen Philosophen sagt, kann und muss man gewiss unterschreiben. Nur möchte ich meinen, dass, wenn sie für eine „zweckmässige Grundlegung" philosophischer Untersuchungen zu verlangen sind, dies ebensosehr von psychologischen und geisteswissenschaftlichen Kenntnissen gilt, und um so mehr als dasjenige Gebiet, das Stumpf (S. 28) „Phänomenologie" nennt und von dem er mit Recht sagt, dass seine gründliche Bearbeitung auf Schritt und Tritt zur Klärung philosophischer Fragen führe, mir in Wahrheit nur einen Teil der deskriptiven Psychologie zu bilden scheint. Der Metaphysiker muss m. E. ebensosehr Psychologe als Naturforscher sein, und dass der Ethiker, Logiker und Ästhetiker Ersteres in besonderem Masse sein muss, scheint mir ausser Zweifel. Gewiss hat denn auch Leibniz mit darum nicht bloss in der Mathematik und Physik, sondern auch in der Philosophie Bedeutendes geleistet, weil er neben den mathematisch-naturwissenschaftlichen Gaben und Kenntnissen auch die Kraft der psychologischen Analyse besass. Sind solche Leistungen doch auch einem Locke gelungen, obwohl er in jenen anderen Gebieten nicht hervorragte, sondern es nur verstand, das seelische Gebiet nach analogen Methoden zu durchforschen wie der Anatom und Physiologe das leibliche. Der deutsche Idealismus ist freilich bei seiner oben charakterisierten Anlehnung an die Geisteswissenschaften (wie die Geschichte, die Sprachwissenschaft) auf Abwege geraten. Aber dies lag und liegt nicht an diesen selbst. Sie suchen mit Recht ihren Gegenstand im Innersten zu erfassen. Sie vermögen an dem Vorzug der Psychologie zu partizipieren, die — weil uns (wie auch Stumpf treffend betont) unser eigenes Innere, und nur dieses, in direkter Erfahrung gegeben ist — der Naturwissenschaft weit überlegen ist in Bezug auf die deskriptive Erkenntnis ihres Gegenstandes; wie sehr auch ihre genetischen Forschungen im Ver-

gleich mit denen auf manchen naturwissenschaftlichen Gebieten unvollkommen und zurückgeblieben sein mögen. Die Schuld trug vielmehr die verkehrte Methode jener Philosophie, welche, in Reaktion gegen das vorausgegangene skeptische Aufgeben aller Metaphysik[1]) und in ungesundem Heisshunger nach einer tieferen Wesenserkenntnis der gesamten Welt und ihres Urgrundes auch auf die äussere Natur und den Weltprozess die aus dem eigenen Innern geschöpften Begriffe in kühnster Weise übertragen wollte. Indem sie so die Gebote der Logik und die Grenzen unseres Erkenntnisvermögens zu Gunsten überfliegender Wünsche ignorierte und Entdeckung und Erdichtung confundierte, wurde in Folge dieses Krebsübels ungesunder Methode zu einem verzehrenden Gifte, was unter anderen Umständen ein lebenbringender Nährstoff sein konnte. Doch dies alles will gewiss auch Stumpf dadurch nicht leugnen, dass er die Psychologie nicht für die „Grundlegung", sondern nur für die „Durchführung" der philosophischen Forschungen als unentbehrlich erklärt. Und dann ist unsere Differenz mehr verbal als sachlich. Ja dies scheint mir um so sicherer, als er ausdrücklich mit Bezug auf Lotzes und Fechners Bestrebungen bemerkt: von einer im naturwissenschaftlichen Geiste betriebenen Psychologie aus sei neues Leben in die Philosophie gekommen.

Und ebenso richtig ist es, wenn er als eine solche Quelle neuer gesunder Kraft die kritische Vertiefung in die philosophische Tradition bezeichnet. Auch bei Leibniz war es ja mit diese vorurteilslose Bereitwilligkeit und das glückliche Geschick, von den Früheren (selbst von der verrufenen Scholastik, von der er ja sagte: aurum latet in illo stercore) zu lernen, was, ausser den früher erwähnten Gaben, seinem Philosophieren den unsterblichen Gehalt gab. Und auch heute wird die Philosophie zu neuem Leben erstehen, in dem Masse, als sie zu lernen bereit ist, wie einerseits von der Erfahrung und den Spezialwissenschaften, so anderseits von jeder früheren ernsten Forschung auf ihrem Gebiete.

2. Weite Kreise, so führt der zweite Vortrag aus, sind heute erfüllt von einem ethischen Skeptizismus, dem alle sittlichen Vorschriften wandelbar erscheinen; ja man verzweifelt daran, die ethischen Gebote mit festen wissenschaftlichen Grundlagen in einleuchtende Verbindung zu bringen. Doch warum, so frägt Stumpf, soll dies unmöglich sein?

Können nicht die emporstrebenden Geisteswissenschaften, voran Kulturgeschichte und Völkerkunde, Licht in dieses Dunkel bringen? Zunächst scheinen sie bloss die Wirrnis zu vermehren, indem sie darauf führen, dass sich zu jeder Handlung, die wir gut nennen, eine entgegengesetzte aufzeigen lässt, die anderen Völkern als solche gilt. Doch ist dies wirklich eine unwiderlegliche Stütze für die Skepsis? Nicht ohne Weiteres. Denn vielleicht haben gewisse sog. Naturvölker noch gar nicht den Begriff des Guten. Aber selbst wenn ihnen etwas wie unser „Gewissen" nicht gänzlich fehlt, kann ja unter verschiedenen Verhältnissen wirklich Verschiedenes gut und ethisch richtig sein, da das Nützliche,

1) Vgl. darüber F. Brentano, die vier Phasen der Philosophie und ihr gegenwärtiger Stand 1895.

worauf die praktischen Regeln gehen, unter verschiedenen Umständen ein recht Verschiedenes ist. Und auch wenn die Ethik der Zukunft eine andere sein wird als unsere heutige, kann dies — richtig verstanden — nicht zum Skeptizismus führen, sondern nur von ihm erlösen. Das Zukünftige in Sitten und Gesetzen wird eine konsequente und stetige Fortentwicklung des Gegenwärtigen sein. Das Freiheitsideal, die sexuellen Ideale usw. nehmen unter veränderten Lebensumständen naturgemäss verschiedene Formen an, und wenn das Gewissen sich ändert, so ist es im Allgemeinen nur im Sinne einer Differenzierung und Vertiefung.

So lehren denn die völkerpsychologischen Verschiedenheiten in ethischer Hinsicht nicht den skeptischen Verzicht. Die Erfahrung zeigt vielmehr überall, wenn auch hier und dort in verschiedener Färbung, die Existenz von Wertgefühlen, die im Allgemeinen gleich gerichtet sind. Ihre Gesamtheit macht das Gewissen im populären Sinn aus, und sie dürfen beanspruchen als eine Tatsache ersten Ranges und eine wirkungsgewaltige, reale Kraft anerkannt zu werden.

Diese Gefühle (und was aus ihnen entspringt) sind auch nicht aus blinder Gewohnheit zu erklären. Wäre dies, dann wären sie allerdings nicht wahrhaft als ethisch anzuerkennen. Denn darin hat Kant Recht, dass alles sittliche Handeln sich als ein in höchstem Grade einsichtiges von allem instinktiven und gewohnheitsmässigen unterscheiden muss. Nur irrte er, indem er dem Prinzip, auf welches er alle ethischen Urteile zurückzuführen sucht, eine formalistische Fassung gab. Nein! Jene Wertgefühle, auf denen alles basiert, und denen (worauf Brentano hingewiesen hat) ein den einsichtigen Urteilen analoger Charakter zukommt, geben uns objektive Werte als letzte Tatsachen kund, und diese primären Güter sind die obersten Leitsterne für die Gewinnung von Regeln für unser ethisches Verhalten. Von jenen zu diesen und insbesondere zu den unmittelbar praktischen Maximen des Augenblicks, ist freilich oft ein weiter Weg. Aber er kann ganz von der Einsicht gewiesen sein, die, ausser dem unmittelbar und absolut Guten, mit Sorgfalt auch das mittelbar und relativ Wertvolle oder Nützliche ermittelt, welches vermöge seiner Verschiedenheit unter verschiedenen Verhältnissen eine wohlberechtigte Relativität der sekundären und speziellen ethischen Gebote begründet.

Diesen überzeugenden Ausführungen des Autors, die sich öfter zu kraftvollem Schwung der Gedanken und Worte erheben, kann man in allem Wesentlichen nur beistimmen. Gewiss folgt aus der Tatsache, dass es eine „temporale, lokale und nationale Ethik“ giebt, nichts Entscheidendes für die Skepsis. Vielmehr ist es in doppeltem Sinn eine Notwendigkeit, dass sich „die ethischen Ideale mit dem allgemeinen Kulturzustande verschieben“ und einer stetigen Fortbildung unterliegen, einmal: indem das Aufkeimen und die Genesis des richtigen ethischen Urteils notwendig eine Sache allmählicher Entwicklung und Läuterung aus Zuständen des Irrtums und völliger Blindheit heraus ist, und zum anderen: indem sein Inhalt selbst in Hinsicht auf alle sekundären Regeln des Handelns mit der Änderung der Lebensbedingungen u. s. w. notwendig Änderungen erfährt.

Sehr zutreffend ist auch Stumpfs Bekämpfung des Versuches von A. Bain und Anderen, die Sittlichkeit als Frucht der Vergesslichkeit und als Sache einer Befolgung von Regeln ohne Rücksicht auf ihren (egoistischen) Ursprung hinzustellen. Wäre dies, so hätten wir es mit einem blinden, gewohnheitsmässigen Verhalten zu tun, dem jede vernünftige Sanktion fehlte und das darum — wenn man den Worten ihre wahre Bedeutung giebt — nimmermehr den Namen der Sittlichkeit verdiente. Nein! Auch in ethischer Beziehung giebt es wirklich Einsichten, und auch hier vermag die Evidenz einerseits den Dogmatismus und andrerseits die Skepsis zu überwinden, die gewöhnlich im Gefolge des ersten auftritt; bei den „Intellektuellen" als natürliche Reaktion gegen ihn, bei den Autoritätsgläubigen dagegen ebenso als Sache der Mode und Geistesträgheit wie jener, und darum oft ebenso hochmütig und absprechend wie er.

Auch hinsichtlich des Weges, der von der Güterlehre, die den Ausgangspunkt der philosophischen Ethik bilden muss, zur Pflichtenlehre führt, kann ich dem Autor nur beistimmen. Derselbe Lichtstrahl sittlicher Erkenntnis, der uns Tugend, Wissen, Schönheit u. s. w. als letzte Werte offenbart, zeigt uns zugleich, dass dies Alles Güter sind, mögen sie wo immer verwirklicht sein, in uns oder in anderen Individuen, haben doch jene Wertgefühle einen den apodiktisch-allgemeinen Evidenzen auf dem Gebiete des Urteils analogen Charakter! Damit ist aller Egoismus der Eigenliebe, und auch der verfeinerte Hedonismus einer Jagd nach den angenehmen Gefühlen der Selbstachtung und die blosse Furcht vor den Qualen der Reue (vor der inneren Hölle), als sittlich unvollkommen gerichtet. Denn es gilt nunmehr das Prinzip der Summation und die Forderung, das höchstmögliche Mass von Gütern und die möglichste Freiheit von Übeln anzustreben für die Gesamtheit aller Wesen, die deren fähig sind. Und so ergiebt sich — wie Stumpf betont — als ein Naturgesetz zugleich und als ethische Maxime das alte Wort, dass nur der seine Seele gewinnt, der sie verliert, d. h. dass nur der sich zu wahrer ethischer Grösse erhebt, der sich selbst über dem Guten der Gesamtheit zu vergessen und ihm zu opfern vermag. An solchen guten Willen wird zwar die Freude des guten Gewissens sich knüpfen; denn alles Gute erweckt Freude. Aber nicht alles Gute ist mit Freude (und noch weniger egoistisch: mit meiner eigenen Freude) identisch.

In sehr schöner Weise legt Stumpf endlich dar, wie aus dem Gesagten sich ergiebt, dass zur Hebung unserer sittlichen Erkenntnis ein Doppeltes Not tut, nämlich die möglichste Ausdehnung unserer Kenntnis der wirklichen Verhältnisse und dessen, was unter ihnen gut und nützlich ist, und sodann die möglichste Vertiefung unserer Einsicht in die wahren Wurzeln der Sittlichkeit. Solches Nachdenken über sittliche Probleme, das selbst schon eine ethische Betätigung ist, sollte aber insbesondere bei den „Intellektuellen" niemals ruhen, und sie haben auf Grund ihrer überlegenen Einsicht die Pflicht, denjenigen als moralische Führer zu dienen, die vermöge ihrer natürlichen Anlage mehr darauf angewiesen sind, sich von Autoritäten leiten zu lassen.

Jene Mahnung zur Selbsterziehung, um auch für die Erziehung Anderer fähig zu werden, ergeht denn auch — wie Stumpf eindringlich ausführt — an die deutsche akademische Jugend als die junge Intelligenz. An ihr ist es, die lauten und leisen Stimmen Lügen zu strafen, die davon reden, dass zu dem äusseren Ansehen und dem grösseren materiellen Gedeihen des deutschen Gesamtvaterlandes unaufhaltsam ein Niedergang des geistigen und sittlichen Lebens sich geselle. Und das ist in ihre Hand gegeben, wenn sie — ähnlich wie einst die Jugend in der schweren Zeit, aus deren Not die Stiftung der Berliner Universität entsprang — alles setzt an eine Erneuerung des inneren Lebens und die rückhaltlose Hingabe an den „erhabenen, grossen Namen der Pflicht", dessen Sinn und Bedeutung, wenn auch vorübergehend durch die Skepsis verhüllt, dem ernsten Nachdenken und unverfälschten Gefühl sich immer wieder erschliesst und in ungeschwächter Kraft entgegenleuchtet.

Nicht besser und schöner als mit solchen mahnenden und begeisternden Worten an die akademische Jugend konnte Carl Stumpf sein Rektorat an der ersten Universität des deutschen Reiches beschliessen, und er ist damit selbst würdig in die Fusstapfen Kants und Fichtes getreten, deren sittlich regenerierende Wirksamkeit er als vorbildlich ehrt und bewundert.

Die Unterscheidung zwischen Erscheinungen und Funktionen als Grundlage für die Einteilung der Wissenschaften.

Von K. Heim.

In den beiden Abhandlungen „Erscheinungen und psychische Funktionen“ und „Zur Einteilung der Wissenschaften“ baut Stumpf die ganze Klassifikation der wissenschaftlichen Disziplinen auf einer Unterscheidung auf, über deren Möglichkeit und philosophische Deutung gerade jetzt seit dem Aufkommen der Machschen Erkenntnistheorie ganz besonders lebhaft gestritten wird, nämlich auf der Unterscheidung zwischen „Erscheinungen“ und „psychischen Funktionen“. Zu den Erscheinungen rechnet er mit der neueren Psychologie nicht nur die Inhalte der Sinnesempfindungen und die Gedächtnisbilder derselben, sondern auch die räumliche Ausdehnung und Verteilung der Gesichts- und der Berührungseindrücke, „da das Quantitative dieser Empfindungsinhalte in gleicher Weise wie das Qualitative gegeben ist“, ebenso die zeitliche Dauer und Folge, „obgleich inbezug auf die Zeit noch Schwierigkeiten bestehen“, endlich die zwischen den Erscheinungen bestehenden Verhältnisse, da diese von uns nicht in die Erscheinungen hineingelegt, sondern darin oder daran wahrgenommen sind. So bleiben als psychische Funktionen nur die logischen Funktionen, wie Begriffsbildung, Auffassen und Urteilen, und die Gemüts- und Willensbewegungen, wie Begehren und Ablehnen. An Kantischen Masstäben gemessen, liegt schon in diesen fundamentalen Definitionen, die den ganzen Bau der Stumpfschen Wissenschaftseinteilung tragen, eine Unklarheit. Die logischen Funktionen werden von der raumzeitlichen Ordnung der Empfindungs- und Vorstellungsinhalte losgerissen und zu einer besonderen Klasse gerechnet. Damit wird die von Kant so scharf herausgearbeitete innere Zusammengehörigkeit der Synthesis der Apprehension, welche empirisch ist, und der Synthesis der Apperzeption, welche intellektuell und gänzlich a priori in der Kategorie enthalten ist, zerstört. „Es ist eine und dieselbe Spontaneität,“ sagt Kant (Kr. d. r. V. ed. Vorländer p. 162), „welche dort, unter dem Namen der Einbildungskraft, hier des Verstandes, Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauung hineinbringt.“ „Eben dieselbe synthetische Einheit“, die der notwendigen Einheit des Raumes und der äusseren sinnlichen Wahrnehmung überhaupt zu Grunde liegt, hat im Verstand ihren Sitz und ist die Kategorie der Synthesis des Gleichartigen in einer Anschauung überhaupt. Beides lässt sich nicht wie passiv Aufgenommenes und aktiv Hervorgebrachtes von einander unterscheiden. Solange man mit Kant die raumzeitliche Synthesis und die kategoriale Synthesis als Funktionen einer und derselben Spontaneität zusammenfasst und von beiden das Erscheinungsmaterial unterscheidet, wie es abgesehen von diesen Synthesen an und für sich sein würde, bleibt deutlich, dass jene verbindenden Funktionen und dieses noch unverbundene Material nur durch eine sog. Abstraktion von einander unterschieden werden können. Denn ein Erscheinungsmaterial, das nicht mindestens zeitlich verbunden

ist, kann nicht nur nicht vorgestellt, sondern, abgesehen von jener Abstraktion, auch nicht gedacht werden. Aber nicht nur die zeitliche Apprehension gehört zu jeder denkbaren Erscheinung, sondern auch die jede Empfindung konstituierende Unterscheidung von Verschiedenem und Identifikation von Identischem, also die Funktionen, die in nuce schon die Voraussetzungen für alle logischen Kombinationen in sich enthalten. Die logischen Funktionen der kategorialen Synthesis lassen sich also ebenso wie die Funktionen der raumzeitlichen Apprehension nur durch eine Abstraktion von dem Erscheinungsmaterial, auf das sie Anwendung finden, unterscheiden. Das Wesen dieser Abstraktion, durch die wir unterscheiden, was wir doch nicht getrennt denken können, ist uns auch durch die eindringenden Untersuchungen Husserls (Logische Untersuchungen II) nicht viel durchsichtiger geworden. Die Undurchsichtigkeit dieser Abstraktion ist offenbar der Grund, weshalb die Versuche immer wiederkehren, die beiden Elemente, die nur durch ein so problematisches Abstraktionsverfahren unterschieden werden können, auf einander zu reduzieren, also die Funktionen auf Erscheinungen zurückzuführen. Da Stumpf die raumzeitliche Anordnung dem von den psychischen Funktionen unabhängigen Erscheinungsmaterial zuweist, erhält dieses den psychischen Funktionen gegenüber eine gewisse selbständige Existenz. Daher kommt von seinem Standpunkt aus das Problem, das die abstrakte Unterscheidung zwischen Erscheinungen und Funktionen in sich schliesst, nicht mit voller Deutlichkeit zum Bewusstsein. Die Auseinandersetzung mit der Machschen Zurückführung aller Funktionen auf Erscheinungsreihen, die sich durch Stumpfs Ausführungen hindurchzieht, verkennt daher durchweg das in jenem ungelösten Abstraktionsproblem enthaltene Motiv zu den seit Hume immer wiederkehrenden Versuchen, die Dualität zwischen „Akterlebnissen“ und Erscheinungen zu beseitigen, und das relative Recht dieser Versuche, solange jenes Abstraktionsproblem noch nicht logisch völlig geklärt ist. Dieses Urteil wird sich durch einen Blick auf die Beweise bestätigen, die Stumpf für seine These anführt, dass nicht nur Erscheinungen unmittelbar gegeben sind, auch nicht nur Erscheinungen und ausser ihnen das Bewusstsein im allgemeinen, sondern dass ausser den Erscheinungen sowohl emotionelle als intellektuelle Funktionen unmittelbar gegeben sind, so dass im Unterschied von der Erscheinungspsychologie eine Funktionspsychologie möglich wird (Ersch. u. ps. F. p. 6). Stumpf führt 2 Beweise an, 1. die gegenseitige Unübertragbarkeit der Prädikate der Erscheinungen und der psychischen Funktionen und die logische Trennbarkeit beider, 2. die gegenseitig unabhängige Veränderlichkeit beider. Das erste Argument lässt sich in die Sätze zusammenfassen: Kein Prädikat der Erscheinungswelt (es sei denn die Zeit) kommt den psychischen Funktionen zu. Umgekehrt kann aber auch kein funktionelles Prädikat den Erscheinungen zuerkannt werden. Überhaupt ist der Begriff psychischer Funktionen nicht durch eine logische Notwendigkeit mit dem der Erscheinungen verknüpft. Erscheinungen ohne darauf bezügliche Funktionen, Funktionen ohne Erscheinungen sind widerspruchslos denkbar. Offenbar enthält dieses erste Argument eine petitio principii. Es setzt das erst zu Beweisende schon voraus. Denn natürlich enthält der Begriff der Erscheinungen den der Funktionen, der Begriff der Funktionen den der Erscheinungen nicht mit logischer Notwendigkeit in sich, keiner der beiden Begriffe ist aus dem andern durch ein analytisches Urteil abzuleiten, wenn feststeht, dass die beiden fraglichen Begriffssymbole eine von einander unabhängige Sonderexistenz haben, dass sie also ohne Bezugnahme auf einander definiert werden können, so dass der Begriffsinhalt des einen analysiert werden kann, ohne dass der Begriffsinhalt des andern als Element darin enthalten ist. Das sollte ja aber eben erst bewiesen werden. Das logische Recht, mit dem wir in die Definition des Tones nur die Merkmale der Höhe, Stärke u. dgl. und nicht das Merkmal des Wahrgenommenwerdens aufnehmen (ib. p. 12), steht eben gerade in Frage. Nicht bloss die empirische

„Tatsache, dass wir die Erscheinungen nur als Empfindungs- und Vorstellungsinhalte kennen", zwingt auch heute noch viele zur Berceleyschen Ineinssetzung von esse und percipi. Dieser empirische Befund würde für sich allein gewiss ebensogut die andere Möglichkeit offen lassen, dass Erscheinungen, die unabhängig von jedem Bewusstsein existieren, doch mit irgendeiner uns vielleicht ganz unabhängigen Funktion x in analoger Weise zusammenhängen könnten, wie die empfundenen Farben mit der Empfindungsfunktion zusammenhängen (ib. p. 13). Allein zu jenem empirischen Befund kommt eine rein logische Überlegung, die diese Möglichkeit ausschliesst. Das Sein von etwas und das Zum-Bewusstsein-kommen von etwas sind beides letzte Allgemeinbegriffe, die wir zwar herkömmlicherweise in Verbalform kleiden, auf die wir auch die Begriffe der Negation, der Möglichkeit und Wirklichkeit anwenden, die wir aber nicht mehr durch Angabe von Merkmalen inhaltlich definieren können. Nun lässt sich aber bei 2 Begriffsbezeichnungen, deren Inhalte undefinierbar sind, die Behauptung, dass diese Inhalte identisch seien, dass es sich also um 2 Worte für dieselbe Sache handelt, niemals logisch widerlegen. Der Hinweis auf den undefinierbaren Eindruck der Verschiedenheit kann als unbestimmter empirischer Befund von einzelnen für die allgemeingiltige Begriffsbestimmung nicht in Betracht kommen. Sobald also einmal der undefinierbare Eindruck der Veschiedenheit von Sein und Zum-Bewusstsein-kommen nicht mehr allgemein geteilt wird, sobald die Behauptung auftritt, dass das nur 2 Worte für dieselbe Sache seien, dürfte diese Behauptung schwer genug widerlegbar sein. Handelte es sich nicht um die Behauptung der inhaltlichen Identität beider Begriffsinhalte, sondern nur um die Annahme, dass die beiden Begriffsinhalte in der Erfahrung immer miteinander verbunden auftreten, dann könnte allerdings das Verhältnis von Farbe und Ausdehnung (ib. p. 13) als Beweis dafür herangezogen werden, dass es auch sonst Fälle giebt, in denen 2 Inhalte immer in innigem Zusammenhang auftreten, ohne dass doch einer von beiden für sich allein genommen einen logischen Widerspruch einschliesst. So aber setzen alle derartigen Analogieen die begriffliche Unterscheidbarkeit von esse und percipi bereits voraus, die erst bewiesen werden sollte. Nur wenn die logische Unterscheidbarkeit des Funktionsbegriffs vom Erscheinungsbegriff erst feststeht, bedeuten die verschiedenen Aussagen, die über die Erscheinungen und Funktionen gemacht zu werden pflegen (z. B. Farbe, Helligkeit, Ausdehnung bei Erscheinungen, Intensität, Evidenz, Allgemeinheit bei Funktionen), Prädikate, die verschiedenen logischen Subjekten beigelegt werden, und nicht vielmehr verschiedene Aussagen über einen und denselben Begriffsinhalt. Die „Unübertragbarkeit" der Aussagen würde im letzteren Fall nicht eine Dualität der Gegenstände bedeuten, über welche die Aussagen gemacht werden, sondern nur eine Verschiedenheit koordinierter Prädikate, die einem und demselben Gegenstand zukommen, wie einer Blume sowohl Farbe als Geruch zugeschrieben wird, wobei die Farbenqualitäten nicht auf den Geruch übertragbar sind und umgekehrt.

Überzeugender als das Argument der Unübertragbarkeit der Prädikate und logischen Trennbarkeit erscheint das zweite Argument Stumpfs, das sich in den Satz zusammenfassen lässt: Erscheinungen und Funktionen sind in gewissen Grenzen gegenseitig unabhängig veränderlich. Bei gleichen Erscheinungen können verschiedene Funktionen, bei verschiedenen Erscheinungen gleiche Funktionen stattfinden. Ohne Zweifel kann derselbe Akkord c—e—g bald deutlicher, bald undeutlicher perzipiert, bald als Einheit aufgefasst, bald in seine Elemente zerlegt werden. Umgekehrt lehrt schon die gewöhnliche Erfahrung, dass z. B. emotionelle Funktionen, wie Neigung und Abneigung unverändert auf einen Gegenstand gerichtet bleiben können, während die Erscheinungen, die die Anschauungsgrundlagen im Bewusstsein ausmachen, sich bedeutend verändern. Allein ist das wirklich ein Gegengrund gegen die assoziations-

psychologische Zurückführung der Funktionen auf zeitlich aneinandergereihte Erscheinungselemente? Die gegenseitig unabhängige Variabilität zweier Mannigfaltigkeiten findet in 2 Fällen statt. Der erste Fall ist der, wenn 2 Mannigfaltigkeiten unabhängig nebeneinander existieren wie die 2 Flügel eines Gebäudes, deren jeder umgebaut werden kann, ohne dass eine Veränderung des andern eintritt. Gäbe es nur diesen einen Fall von gegenseitig unabhängiger Variabilität, dann wäre allerdings der Schluss berechtigt, dass 2 Mannigfaltigkeiten, die unabhängig von einander variabel sind, selbständig nebeneinander existieren. Nun lehrt aber ein Blick auf die einfachste Permutationsrechnung, dass es noch einen zweiten Fall von gegenseitiger unabhängiger Veränderlichkeit giebt. Die zeitliche Anordnung einer Reihe von Elementen a, b, c . . . und der Inhalt dieser Elemente selbst sind unabhängig von einander variabel. Die Elemente können bleiben, während ihre Ordnung wechselt. Umgekehrt kann die Ordnung bleiben, während für die Elemente a, b, c . . . andere Elemente $\alpha, \beta, \gamma \ldots$ eingesetzt werden. Wenn also die Assoziationspsychologie alle psychischen Funktionen auf zeitliche Aufeinanderfolgen von Erscheinungselementen zurückzuführen sucht, so wendet sie eben damit diesen zweiten Fall von gegenseitig unabhängiger Variabilität auf das Verhältnis von Erscheinungen und Funktionen an. Man mag im einzelnen mit Stumpf die Erklärungen der Funktionen, die bisher von diesem Standpunkt aus versucht worden sind, künstlich und ungenügend finden. Für den prinzipiellen Grundsatz dagegen, alle Funktionen auf zeitliche Aufeinanderfolgen von Erscheinungen zu reduzieren, ist die Tatsache der gegenseitig unabhängigen Veränderlichkeit viel eher eine Bestätigung als eine Widerlegung. Denn es hat sich ja gezeigt, dass zur Erklärung dieser Tatsache die Annahme einer wechselnden Zeitordnung von Erscheinungen genügt, so dass die Heranziehung irgendwelcher weiterer Erklärungsfaktoren (Zustände, Akterlebnisse u. s. w.) überflüssig wird.

Die beiden Argumente, die Stumpf für seine These anführt, dass neben den Erscheinungen die Funktionen als ein besonderer Inhalt gegeben sind, werden nach alledem den Gegner kaum überzeugen. Wie steht es nun mit den Konsequenzen, die Stumpf aus seiner Auffassung des Verhältnisses von Erscheinungen und Funktionen zieht? Es handelt sich zunächst um die Konsequenzen für die Einteilung der Wissenschaften. Die Unterscheidung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften hat nach Stumpf ihre Wurzel in dem Unterschied zwischen Erscheinungen und Funktionen (Zur Eint. d. Wiss. p. 10 ff.). Die Naturwissenschaft hat nicht etwa die Erscheinungen oder Erscheinungskomplexe als solche zum Gegenstand, beruht aber doch auf den Erscheinungen, sofern sie die aus den Erscheinungen erschlossenen in räumlich-zeitlichen Verhältnissen angeordneten Träger gesetzlicher Veränderungen zum Gegenstand hat (ib. p. 16). Dagegen bilden die psychischen Funktionen unmittelbar so, wie sie gegeben sind, die Gegenstände der Geisteswissenschaften (ib. p. 20). Staats- und Gesellschaftswissenschaft, Sprach-, Religions-, Kunstwissenschaft u. s. f. sind Wissenschaften komplexer psychischer Funktionen, Psychologie die Wissenschaft der elementaren psychischen Funktionen. Da nun also weder die Naturwissenschaft noch die Geisteswissenschaften bei den Erscheinungen stehen bleiben, sondern über sie hinausgehen, teils zu den jenseitsliegenden Vorgängen, teils zu den mit ihnen verknüpften psychischen Funktionen, so bedarf es noch einer dritten Wissenschaft, wenn eine allseitige Durchforschung der Wirklichkeit zustande kommen soll, nämlich einer Wissenschaft, die in den Erscheinungen als solchen ihren eigentlichen Gegenstand findet, der sog. Phänomenologie, die jetzt nur von den Psychologen und Physiologen, teilweise auch noch von den Physikern nebenbei behandelt wird. Ein Reichtum von Problemen liegt hier noch unbearbeitet, z. B. die Frage nach dem Verhältnis der Sinne zu einander, nach den Mischungen gleichzeitiger Eindrücke, nach den Verhältnissen von Ähnlichkeit, Steigerung, Verschmelzung, nach den Eigenschaften des Ge-

sichts- und Tastraums u. s. w. Daneben ergiebt sich aus der Eigentümlichkeit der Funktionen noch eine besondere Aufgabengruppe. Jede Funktion ausser der grundlegenden des Wahrnehmens hat ein Korrelat. Der „Inbegriff" ist z. B. das Korrelat der zusammenfassenden Funktion, das von der zusammenfassenden Funktion selbst und von dem zusammengefassten Material unterschieden werden muss. Die Werte oder Güter sind Gebilde, die den emotionellen Funktionen entsprechen (Ersch. u. ps. F. p. 28 ff.). Daraus ergiebt sich als Aufgabe einer besonderen Disziplin, die man Eidologie nennen kann, die Untersuchung dieser „Gebilde". Eine dritte Gruppe von Gegenständen, die gleichfalls weder psychische noch physische genannt werden können, sind die Verhältnisse, die man weder zu den Erscheinungen noch zu den Funktionen noch auch zu den Gebilden rechnen kann. Daraus ergiebt sich die Notwendigkeit einer allgemeinen Verhältnislehre. Endlich führt die Frage nach dem einheitlichen Zusammenhang aller dieser vorher unterschiedenen Gegenstände und nach ihren gemeinschaftlichen Gesetzen zur Metaphysik. Der unleugbare Unterschied zwischen Tatsachen und Gesetzen, individuellen und allgemeinen Gegenständen ergiebt eine weitere Unterscheidung von Wissenschaftsgruppen, welche die Einteilung in Natur- und Geisteswissenschaften kreuzt. Es finden sich sowohl Tatsachen- wie Gesetzeswissenschaften auf beiden Gebieten. Das Interesse der Geschichtsforschung ist zwar in erster Linie aber nicht ausschliesslich auf das Individuell-Tatsächliche, das der Naturforschung zwar in erster Linie aber nicht ausschliesslich auf Gesetze gerichtet. Wenn auch die Geschichtsforschung im eigentlichen Sinne durchaus auf das Individuelle gerichtet ist und die Versuche, historische Gesetze aufzustellen, auf Besonnene immer abschreckend gewirkt haben, so sind doch z. B. der Nationalökonomie gesetzliche Formulierungen geglückt. Andererseits haben wir als Gegenstand der Naturwissenschaft nicht bloss die Gesetze der objektiv realen Welt, sondern diese selbst, die Träger der raumzeitlichen Gesetzlichkeiten zu bezeichnen. Die Stellung der Mathematik in diesem Systeme der Wissenschaften richtig zu bestimmen, gehört zu den schwierigsten Aufgaben. Der Gegenstand der Geometrie ist nicht der reale und nicht der phänomenale Raum. Es sind die durch Abstraktionen und Definitionen aus dem Erscheinungsraume gewonnenen, begrifflich gedachten, homogenen Raumgebilde. Auch die Gegenstände der übrigen mathematischen Disziplinen entstehen wohl dadurch, dass ihnen das Merkmal der Homogeneität durch Definitionen zuerkannt wird. Von den theoretischen Wissenschaften unterscheiden sich die praktischen, indem sie die Verwirklichung von Werten lehren, also Anweisungen zu dieser Verwirklichung geben, nachdem bereits ein Abschnitt der Eidologie von Werten im allgemeinen gehandelt und die Menschengeschichte bereits verwirklichte Werte dargestellt hatte.

Alle diese Ausführungen Stumpfs über die Einteilung der Wissenschaften bleiben auch dann wertvoll, wenn man die Voraussetzung, die Stumpf auf dieselben geführt hat, nicht teilt, wenn man die psychischen Funktionen nicht für besondere Gegebenheiten neben den Erscheinungen hält, sondern irgend eine andere Deutung derselben, etwa diejenige der Assoziationspsychologie für möglich hält. Denn auch im letzten Fall empfiehlt es sich, die Funktionen, die auch dann durch eine Abstraktion von den Erscheinungen unterscheidbar sind, zum Gegenstand einer besonderen Gruppe von Disziplinen zu machen, um sie durch eine eingehende Analyse auf Assoziationsreihen oder unbewusste Funktionen oder denkökonomische aus dem Selbsterhaltungstrieb erklärliche Reaktionen des Organismus zurückzuführen. Besonders wertvoll ist, auch wenn man Stumpfs Voraussetzungen nicht teilt, der Vorschlag, die Erscheinungen als solche zum Gegenstand einer besonderen von Natur- und Geisteswissenschaft unabhängigen Disziplin zu machen. Auch wenn man als Gegenstand der Naturwissenschaft nicht den Erscheinungen heterogene Träger gesetzlicher Ver-

änderungen, sondern permanente Möglichkeiten der Empfindung ansieht, so ist es darum nur um so notwendiger, die wirklichen Empfindungen, aus denen jene Möglichkeiten erschlossen sind, und die dann den einzigen Anhaltspunkt für die Beschreibung alles Wirklichen bilden, zum Gegenstand einer besonderen rein phänomenologischen Untersuchung zu machen, wie dies ja in Machs Analyse der Empfindungen bereits anfangsweise versucht ist.

Im Zusammenhang mit diesen Vorschlägen zur Einteilung der Wissenschaften, die eine Fülle wertvoller Anregungen enthalten, tritt nun aber bei Stumpf eine zweite Reihe von Konsequenzen seiner Auffassung des Verhältnisses zwischen Erscheinungen und psychischen Funktionen hervor. Es sind die erkenntnistheoretischen bezw. metaphysischen Erörterungen, in denen er sich ganz besonders scharf gegen die phänomenalistische Auffassung der naturwissenschaftlichen Forschungsgegenstände wendet. Schon in der Schrift über Ersch. u. psych. Funkt. führt ihn die Unterscheidung zwischen den Erscheinungen an sich und der Funktion des Wahrnehmens oder Bemerkens auf die Konsequenz, dass „Unterschiede und Teile in den Erscheinungen auch dann vorhanden sein können, wenn wir augenblicklich solche nicht bemerken", ja, dass es ganz unbemerkbare Teile der Erscheinungen geben kann (p. 21), dass quantitative, qualitative und attributive Teile in den Erscheinungen vorhanden sein können, ehe sie wahrgenommen werden. Es giebt „unmerkliche Erscheinungsänderungen" (p. 34). Die Erscheinungen sind also hier bereits zu bewusstseinstransscendenten Grössen geworden. Dies führt ihn nun in dem Abschnitt über die Naturwissenschaften (Zur Eint. d. Wiss. p. 10 ff.) noch einen Schritt weiter. Die Wurzel und die allgemeine Möglichkeit einer physikalischen Wissenschaft, führt er dort aus, sowie jeder Fortschritt darin ist an die Unterscheidung der objektiven Dinge von den Erscheinungen geknüpft, also an die Hypothese einer vom Bewusstsein unabhängig existierenden in sich selbst aber nach Kausalgesetzen zusammenhängenden Welt von Dingen, eines vom Bewusstsein Unabhängen, das Bewusstsein selbst bedingenden (p. 18), das wir auf Grund logischer Einsicht denken müssen, wenn wir uns nicht mit allen Regeln der Wahrscheinlichkeit in Widerspruch setzen wollen.

Dieser alte Einwand gegen den Phänomenalismus, der sich auf die Unvermeidlichkeit der Annahme eines „ausserbewussten Etwas" (ib. p. 15) für jede wissenschaftliche Forschung stützt, überzeugt aber nur solange, als man die Schwierigkeit noch nicht erkannt hat, die entsteht, wenn man versucht, das logische Recht des Begriffs eines „ausserbewussten Etwas", eines „Bewusstseinstransscendenten" oder „vom Bewusstsein Unabhängigen" zu erweisen. Wie schon oben erwähnt, sind bis jetzt keine Definitionen der Begriffe Sein und Bewusstsein gelungen, die nicht wie die Begriffsbestimmungen: Bewusstsein = Beziehung eines Subjekts auf einen Gegenstand, Sein = vom Bewusstsein unabhängige Existenz, mindestens einen der beiden zu definierenden Begriffe (z. B. den des Bewusstseins im Subjektbegriff) bereits in sich enthalten, also nicht als Definitionen gelten können. Solange aber die beiden Begriffe zwei gleich undefinierbare x darstellen, kann ihre Verschiedenheit zwar auf Grund einer nicht weiter erklärbaren Intuition behauptet, aber niemals gegenüber der Behauptung, dass sie identisch seien, gerechtfertigt werden. An der Position des konsequenten Phänomenalisten, der nicht nur die faktische Untrennbarkeit von Sein und zum Bewusstsein kommen bezw. zum Bewusstsein kommen können, sondern die rein begriffliche Identität von Sein und Bewusstsein behauptet, werden also Stumpfs Einwände wirkungslos abprallen. Denn die von der Physik hypothetisch vorausgesetzte, nach Kausalgesetzen zusammenhängende Welt von Dingen, von der Stumpf spricht, ist natürlich von diesem Standpunkt aus betrachtet, eine Gedankenkonstruktion, die durch Abstraktion von den individuellen Auffassungsbedingungen zustandekommt. Sie baut sich also nicht nur ihrem Inhalt nach ganz und gar auf

den Individualempfindungen auf, deren „Reduktionsbestandteil“ (Th. Ziehen) sie ist, sondern kommt auch durch eine Bewusstseinsfunktion, nämlich einen Abstraktionsprozess zustande. Wenn wir die Bruchstücke, die uns die Individualempfindung von einem physikalischen Vorgang darbietet, in Gedanken zu einem in sich zusammenhängenden Gesamtbild des Vorgangs ergänzen, so ist das Material, mittels dessen wir die Lücken ausfüllen, restlos aus der durch frühere Individualempfindungen gesammelten Erfahrung entnommen. Stumpf hat ganz recht, wenn er p. 14 zeigt, dass sich nicht einmal das allereinfachste physikalische Gesetz als Gesetz von Sinneserscheinungen ausdrücken lässt, dass z. B. beim Hebelgesetz nicht einmal das Längenverhältnis der Wagebalken optisch gegeben ist, und dass die Empfindung des Druck- oder Muskelsinns nur lehren kann, dass ein Gewicht schwerer als das andere, niemals, dass es doppelt so schwer ist. Aber das alles beweist nur, dass die Bewusstseinstätigkeit der Abstraktion einen langen Weg zurücklegen muss, um aus dem durch Gesichts-, Tast- und Muskelempfindung dargebotenen Material die abstrakten Begriffe der Gewichtseinheit und des Längenmasses abzuleiten und diese dann hinwiederum zum Empfindungsmaterial in Beziehung zu setzen. Zu dem Schluss auf bewusstseinstransscendente Dinge und Verhältnisse bietet diese Tatsache keinen Anlass.

Hiernach scheint trotz des Wertes, den Stumpfs Ausführungen über die Einteilung der Wissenschaften haben, doch weder die Voraussetzung derselben, die Annahme, dass Erscheinungen und psychische Funktionen unmittelbar nebeneinander gegeben sind, gegenüber der assoziationspsychologischen Deutung der Funktionen genügend gesichert, noch auch die erkenntnistheoretische Konsequenz derselben, die Denkbarkeit einer bewusstseinstransscendenten Welt von Dingen und Verhältnissen dem konsequenten Positivismus gegenüber überzeugend nachgewiesen.

Zu Kants Rechtslehre.

Von Theobald Ziegler.

Unter den Abhandlungen, die von der Universität Königsberg im Jahre 1904 „Zur Erinnerung an Immanuel Kant aus Anlass der 100sten Wiederkehr des Tages seines Todes“ herausgegeben worden sind, findet sich eine, die auch nachträglich noch die Beachtung der „Kantstudien“ verdient, — es ist die von Otto Gradenwitz „Der Wille des Stifters“.

Bekanntlich hat Kant der zweiten Auflage seiner metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre einen Anhang erläuternder Bemerkungen mitgegeben. Die Veranlassung dazu nahm er, wie er selber sagt, „grösstenteils von der Rezension dieses Buches in den Göttinger Anzeigen“, die nach Natorp (in den Erläuterungen zur Metaphysik der Sitten in der Akademie-Ausgabe, Bd. 6, S. 524) von Prof. Bouterwek herrührte. Grösstenteils beziehen sich die Kantischen Zusätze auf diese Rezension, aber nicht durchweg. Von einem, und zwar gerade von dem umfangreichsten, trifft es nicht zu: es ist der achte „Von den Rechten des Staates in Ansehung ewiger Stiftungen für seine Untertanen“. Über solche ewige Stiftungen hatte Kant allerdings schon in der ersten Auflage der Rechtslehre in dem Abschnitt über das Armenwesen (Akademie-Ausgabe Bd. 6, S. 326) abfällig geurteilt, aber doch nur ganz kurz und nebenbei. In dem Zusatz 8 aber tritt er, wie Gradenwitz sagt, solchen Stiftungen „nunmehr direkt feindselig gegenüber, und die abstrakte und kühle Behandlung der Rechtsfragen weicht hier einer auf ein unmittelbar praktisches Resultat gehenden anschaulichen, ja von Widerwillen gegen den ewigen Bestand der Stiftungen nicht freien Darstellung.“ Kant sagt nämlich darüber unter anderem Folgendes: „Von diesen Korporationen und ihrem Rechte zu succedieren sagt man, sie können nicht aufgehohen werden: weil es durch Vermächtnis zum Eigentum des eingesetzten Erben geworden sei und eine solche Verfassung (corpus mysticum) aufzuheben soviel heisse, als jemanden das Seine nehmen. Die wohltätige Anstalt für Arme, Invalide und Kranke, welche auf dem Staatsvermögen fundiert worden (in Stiften und Hospitälern), ist allerdings unablöslich. Wenn aber nicht der Buchstabe, sondern der Sinn des Willens des Testators den Vorzug haben soll, so können sich wohl Zeitumstände ereignen, welche die Aufhebung einer solchen Stiftung wenigstens ihrer Form nach anrätig machen. — So hat man gefunden: dass der Arme und Kranke (den vom Narrenhospital ausgenommen) besser und wohlfeiler versorgt werde, wenn ihm die Beihilfe in einer gewissen (dem Bedürfnisse der Zeit proportionierten) Geldsumme, wofür er sich, wo er will, bei seinen Verwandten oder sonst Bekannten, einmieten kann, gereicht wird, als wenn — wie im Hospital von Greenwich — prächtige und dennoch die Freiheit sehr beschränkende, mit einem kostbaren Personale versehene Anstalten dazu getroffen werden. — Da kann man nun nicht sagen, der Staat nehme dem zum Genuss dieser Stiftung berechtigten Volk das Seine, sondern er befördert es vielmehr, indem er weisere Mittel zur Erhaltung desselben wählt. — — Selbst Stiftungen zu ewigen Zeiten für Arme, oder Schulanstalten, sobald sie einen gewissen, von dem Stifter nach seiner Idee bestimmten entworfenen Zuschnitt haben, können nicht auf ewige Zeiten fundiert und der Boden damit belästigt werden; sondern der Staat muss die Freiheit haben, sie nach dem Bedürfnisse der Zeit einzurichten. — Dass es schwerer hält, diese Idee allerwärts auszuführen

(z. B. die Pauperbursche die Unzulänglichkeit des wohltätig errichteten Schulfonds durch bettelhaftes Singen ergänzen zu lassen),[1] darf niemanden wundern; denn der, welcher gutmütiger-, aber doch zugleich etwas ehrbegierigerweise eine Stiftung macht, will, dass sie nicht ein anderer nach seinen Begriffen umändere, sondern Er darin unsterblich sei. Das ändert aber nicht die Beschaffenheit der Sache selbst und das Recht des Staats, ja die Pflicht desselben zum Umändern einer jeden Stiftung, wenn sie der Erhaltung und dem Fortschreiten desselben zum Besseren entgegen ist, kann daher niemals als auf ewig begründet betrachtet werden".

Gradenwitz glaubt, wie mir scheint, mit Recht, dass dieser Zusatz, der „nach weniger Monde Frist mit ganz neuen Gedanken in weit ausführlichern Betrachtungen als beim ersten Erscheinen der Rechtslehre gegen die Stiftungen ins Feld rückt", auf Erfahrungen in Kants amtlichem Berufskreise beruhe, die sich eben in jenen Monaten abgespielt haben und „geeignet waren, seine Aufmerksamkeit auf das Stiftungswesen zu lenken und dessen Mängel ihm fühlbar zu machen". Und wirklich findet sich ein solcher zureichender Grund für jene Verschärfung seiner Ansicht in Verhandlungen, die in den Jahren 1796 und 1797 die Königsberger Universität beschäftigten und bei denen Kant als Senator der Albertina mitzuwirken hatte. Professor Kypcke hatte der Universität ein Kapital vermacht mit der Bestimmung, dass, wenn es auf 50000 Gulden angewachsen sei, davon ein Haus angekauft und eingerichtet werde, in dem „Studiosi unter der Aufsicht eines akademischen Dozenten unentgeltlich beisammen wohnen sollen." Im Jahre 1796 hatte das hinterlassene Kapital diese Höhe erreicht; und nun bot Professor Mangelsdorff dem Senat sein Haus für diesen Zweck zum Kauf an und bewarb sich zugleich um die Stelle des Inspektors der Anstalt, der nach der Bestimmung des Testaments neben freier Wohnung jährlich 50–60 Thaler Gehalt haben sollte.

Zunächst handelte es sich um den Preis des Hauses. Professor M. forderte 24000 Gulden, der taxmässige Preis war aber nur 18607 Gulden. Prof. M. wollte sich nunmehr mit 19000 Gulden begnügen, der Senat angesichts der anfänglichen Überforderung bei dem Taxwert bleiben. Das war das erste. Mehr Schwierigkeiten machte das zweite, die Inspektorsfrage. Die Bewerbung Mangelsdorffs, der auf diese Weise einfach in seinem verkauften Hause wohnen bleiben wollte, war offenbar den Kollegen wenig angenehm; und so hatte ein zweiter Bewerber, Prof. extraordin. Rinck, von vorn herein mehr Chancen. Da trat ein Unerwartetes ein: einer der Senatoren selber, der Kanzler und derzeitige Rektor Holtzhauer gesellte sich als dritter zu diesen zwei Kompetenten. „Die Bewegungsgründe," schreibt er, „die mich zu dieser Meldung, nach langem Bedenken, bewogen haben, bestehen mehr in guter Gesinnung gegen die Universität als in der Absicht, zu gewinnen!" Natürlich bereitete dieser Bewerber den Senatoren arge Not. Da ist es nun aller Ehren wert, dass sie fest blieben: Holtzhauer fiel durch, und da auch Mangelsdorff ihm zu lieb auf seine Bewerbung verzichtet hatte, wurde Rinck mit Majorität zum Inspektor gewählt. Freilich erklärte Mangelsdorff nachträglich, dass er nur dem älteren Holtzhauer, nicht aber dem Extraordinarius Rinck gegenüber zurückgetreten sei, und verlangte, dass die Senatoren, die ihm früher ihre Stimme „gegeben" haben, dabei beharren oder sie ausdrücklich zurücknehmen sollen. Allein eine Majorität von freilich nur 5 unter 9 Stimmen entschied abermals zu gunsten Rincks, und damit war nun die Sache definitiv erledigt. Zu dieser Mehrheit gehörte auch Kant, nicht als Führer des Senats, das war vielmehr der Physiker Reusch, dem, wie mehrere andere, so auch Kant in dieser ganzen Verhandlung wiederholt mit den Worten zustimmte: cum excel. Physico consentio.

---

[1]) So wird wohl zu lesen sein statt: „zu müssen", was keinen Sinn und keine Konstruktion giebt. Hartenstein und Gradenwitz streichen wenigstens das „zu".

„Nun scheint es, dass zwei Mitglieder des Senats jedenfalls diese Sache im Gemüt nachempfunden haben, der Kanzler und der Weise.“ Mit dieser hübschen Wendung leitet Gradenwitz die Erzählung des doppelten Nachspiels ein, das die Angelegenheit noch gehabt hat. Kanzler Holtzhauer, den offenbar sein Durchfall bei der Wahl eines Inspektors wurmte, stellte den Antrag, es möchten die beiden ältesten Senatores aus dem Senate auszuscheiden angehalten werden, da sie an den Sessiones sich doch nicht mehr beteiligten. Und einer dieser beiden Senioren war — Kant. Darüber sagt Gradenwitz: „So notwendig es unter Umständen sein kann, dem Ruhebedürfnis rückständiger Persönlichkeiten nachzuhelfen, so widersinnig ist die Anwendung dieses Verfahrens auf diejenigen, welche die Zierden, ja die Leuchten ihrer Körperschaft, im vorliegenden Falle sogar der ganzen gebildeten Welt sind. Retenu en activité pour avoir commandé en chef contre l'ennemi lautet die Formel in der französischen Armee für diejenigen Generäle, für welche die Altersgrenze nicht existiert. Es gehört zur Signatur der Verhältnisse, dass sich ein Professor gefunden hat, der sich mit der Insinuation des Rücktritts an den Weltweisen wagte“. Kants Antwort auf alle diese Menschlichkeiten aber, die sich um die Kypckesche Stiftung her abspielten, war — jener Zusatz zu seiner Rechtslehre, die Verschärfung seines Urteils über Stiftungen, namentlich über solche, welche es dahin bringen, dass „dem Armen und Kranken (den vom Narrenhospital ausgenommen)“ nicht „die Beihilfe, wofür er sich wo er will bei seinen Verwandten oder sonst Bekannten einmieten kann, gereicht wird,“ sondern „wie im Hospital von Greenwich, prächtige und dennoch die Freiheit sehr beschränkende, mit einem kostspieligen Personale versehene Anstalten dazu getroffen werden“. Denn, fährt Gradenwitz zur Begründung dieser Vermutung fort, „es ist einleuchtend, dass für damalige Verhältnisse die Summe von 19000 Gulden allein für den Kauf eines Hauses, welches etwa 10 Studenten unter Leitung eines Inspektors bewohnen sollen, eine übermässige ist, und das Kriterium „prächtige und mit einem kostspieligen Personale versehene Anstalten“ ist auf die Kypckesche Stiftung ebenso zutreffend, wie das andere: „die Freiheit sehr beschränkende“. Denn der Testator hat verfügt, der Student, der eines Vergehens wegen a Senatu bestraft werden muss und eine einzige Nacht ohne Wissen des Inspektors nicht zu Hause ist, mache sich dieses Beneficii schon verlustig.“ Ich glaube wirklich, dass damit die Vermutung von Gradenwitz als richtig erwiesen und von ihm die Gelegenheitsursache aufgezeigt ist, „welche den Philosophen veranlasste, den Stiftungen ein noch minder wohlgefälliges Augenmerk zu widmen“.

Aber nun auch der Unterschied zwischen „dem Kanzler und dem Weisen“! Jener nimmt eine ganz persönliche Rache dafür, dass ihm ein Vorteil entgangen ist. Kants Rache für die Unannehmlichkeiten, die ihm dieser Rattenkönig von kollegialem Eigennutz und kleinen professoralen Intriguen bereitet hat, ist eine rein sachliche. Er „raisonniert“ über den Fall, erhebt ihn ins Allgemeine und giebt über dieses Allgemeine sein wohlerwogenes Urteil ab. So ist es wie ein Schulbeispiel zu seinem kategorischen Imperativ: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemen Gesetzgebung gelten kann.“

Wie sehr sich Kants „grosser Gedanke, dass der Staat über der Stiftung stehe,“ zum Prinzip einer allgemeiner Gesetzgebung eignet, das zeigt dann Gradenwitz im zweiten, bezw. dritten Teil seiner Abhandlung. Kant stabiliert das Recht, ja die Pflicht des Staates zum Umändern einer jeden Stiftung, „wenn sie der Erhaltung und dem Fortschreiten desselben zum Bessern entgegen ist.“ Unser bürgerliches Gesetzbuch sagt in § 87: „Ist die Erfüllung des Stiftungszwecks unmöglich geworden oder gefährdet sie das Gemeinwohl, so kann die zuständige Behörde der Stiftung eine andere Zweckbestimmung geben oder sie aufheben.“ Wiesehr und warum die Kantsche Fassung vor dieser modernen den Vorzug verdient, das mag man bei Gradenwitz selbst nachlesen; und ebenso seine an Kants Ge-

danken orientierten Vorschläge, „in welcher Weise und in welchen Fällen reformbedürftigen Stiftungen aufzuhelfen sei“: das gehört ja nicht mehr hierher.

Dagegen kehre ich noch einmal zu dem zurück, was sich in den Akten zu der Kypckeschen Stiftungsangelegenheit von Kants Hand findet. Es ist, wie schon angedeutet, nicht viel. Kant beschränkt sich meist auf ein einfaches Consentio. Einmal beruft er sich auf seine „Kränklichkeit“, die ihn verhindere, an der Lokalinspektion des Mangelsdorffschen Hauses teilzunehmen; einmal tritt er dem Vorschlag Holtzhauers auf Vertagung der Wahl des Inspektors bis nach Vollziehung des Kaufkontraktes ausdrücklich mit den Worten bei: „das Übrige wird sich nachher mit Musse abmachen lassen.“ Das ist alles und doch nicht alles. Auf einem der beim Senat in Umlauf gesetzten Schriftstücke Holtzhauers findet sich neben dem „Consentio I. Kant“ noch ein kleiner Zusatz von seiner Hand, den er aber selber, offenbar sofort wieder, ausgestrichen und unleserlich gemacht hat. Das Photogramm davon verdanke ich der Güte meines früheren Strassburger Kollegen Herrn Gradenwitz, jetzt in Heidelberg. (Siehe zwischen S. 492/493.)

Ich vermag das Durchstrichene nicht zu entziffern; vielleicht ist ein anderer glücklicher als ich. Oder ist es möglich, durch ein chemisches Verfahren am Aktenstück selber die Worte wieder leserlich zu machen? Es wäre ja nicht uninteressant, selbst auf die Gefahr hin, dass man dabei etwas Menschliches auch am „Weisen“ entdeckte, einen kleinen Temperamentsausbruch der Ungeduld oder des Ärgers vielleicht, den er, kaum dass er ihm Worte geliehen, alsbald wieder zügelt und unterdrückt: die Bemerkung eignete sich dann eben nicht zu „einer allgemeinen Gesetzgebung“!

So ist die Arbeit von Gradenwitz nicht bloss zierlich, sondern nach mehr als einer Seite hin ein überaus wertvoller Beitrag zur Rechtslehre speziell und darüber hinaus zur Lebensgeschichte, zur Charakteristik und zur Gedankenbildung Kants, ganz abgesehen von den im Schlussabschnitt vorgetragenen beachtenswerten Vorschlägen des juristischen Verfassers zu einer modernen Reform unseres Stiftungswesens, die jeder von uns Angehörigen einer Universität als eine dringend notwendige zu empfinden ja reichlich Gelegenheit hat.

Ein Druckfehler in Hegels Philosophie des Rechts.

Eine der berühmtesten Stellen in Hegels Rechtsphilosophie ist der Zusatz zu § 318 über die öffentliche Meinung und den grossen Mann. Er lautet im 8. Band der vollständigen Ausgabe, der von Eduard Gans besorgt ist, so: „In der öffentlichen Meinung ist alles Falsche und Wahre, aber das Wahre in ihr zu finden ist die Sache des grossen Mannes. Wer, was seine Zeit will und ausspricht, ihr sagt und vollbringt, ist der grosse Mann der Zeit. Er tut, was das Innere und Wesen der Zeit ist, verwirklicht sie, und wer die öffentliche Meinung, wie er sie hier und da hört, nicht zu verachten versteht, wird es nie zu Grossem bringen.“

An dem „will und ausspricht“ habe ich immer schon Anstoss genommen. Der grosse Mann soll ja erst finden, in Worte kleiden, den Zeitgenossen künden und dann vollbringen, was die Zeit vernünftiger Weise will und wollen soll, ohne dass sie es noch selber weiss: wie kann sie es also schon selbst aussprechen? Hier steckt offenbar ein Fehler, der aber leicht zu heilen ist. Es muss natürlich heissen: „Wer, was seine Zeit will, ausspricht, ihr sagt und vollbringt, ist der grosse Mann der Zeit“. Das sind die drei Aufgaben des grossen Mannes: auf den Begriff bringen („ausspricht“), verkündigen („ihr sagt“) und verwirklichen („vollbringt“), was die Zeit will. So hat Bismarck, was das deutsche Volk wollte, ausgesprochen, ihm gesagt und auch wirklich vollbracht; deshalb war er „der grosse Mann der Zeit“.

Theobald Ziegler.

Rezensionen.

Fröhlich, Joh. Ans., Oberstabsarzt Dr. Freiheit und Notwendigkeit als Elemente einer einheitlichen Weltanschauung. Leipzig, Verlag von M. Heinsius Nachfolger, 1908. (VII u. 149 S.)

In einer Reihe sehr beachtenswerter Schriften hat dieser Naturforscher sich bereits als scharfsinniger Bekämpfer der mechanistischen Weltanschauung erwiesen. Nicht praktische apologetische Interessen bestimmen seine Arbeit, sondern nur das Streben nach Wahrheit, das Streben, die Wirklichkeit so zu erfassen, wie sie ist; nicht wie sie dem dogmatistischen und engherzigen formalistischen Monismus erscheint. F. erfasst sein Problem mit voller Sicherheit und führt Schritt für Schritt uns zu seiner Lösung. Seine Schrift zerfällt in 7 Abschnitte: 1. Der gegenwärtige Stand des Freiheitsproblems, 2. Das Wesen der Kausalität, 3. Der Mensch in seiner Gegenstellung zur Natur, 4. Die sittliche Persönlichkeit, 5. Freiheit und Verantwortlichkeit, 6. Erhöhtes Leben (das Wesen der Religion, Gott und die individuelle Freiheit usw.), 7. Rückblick.

Schon das natürliche Gefühl lehnt nach Fröhlich sowohl den Determinismus wie den Indeterminismus ab. Jener hebt die Verantwortlichkeit auf; dieser macht die Erziehung unmöglich. Da beide einander nicht widerlegen können, so müssen beide von verschiedenen unrichtigen Grundgedanken ausgehen. F. legt nun zunächst den „gegenwärtigen Stand des Freiheitsproblems“ dar. Kant hat das Rätsel der Wechselwirkung zwischen dem intelligiblen und dem empirischen Charakter nicht gelöst. Stern will es durch Berufung auf die Freiheit des Denkens lösen. Windelband und der Graf von Dohna kommen über den Dualismus zwischen der kausalen und der normativen Beurteilung der Willensentschlüsse nicht hinaus. v. Rohland und Messer nehmen ein produktives Prinzip an, für dessen Verwirklichung das kausale als Mittel dient. Nach Ferner herrscht in der Religion der Determinismus, im sittlichen Leben Freiheit. Für Petersen ist in der Freiheit ein irrationales Prinzip wirksam, das für uns rätselhaft bleibt. Gomperz sieht in ihr eine Spontaneität. Die Naturgesetze sind ihm „blosse Durchschnittsregeln des stofflichen Massenverhaltens“. Mit all diesen Versuchen setzt F. sich eingehend auseinander. Kant hat nach ihm das Problem in seinem Mittelpunkte erfasst, während die anderen mehr oder minder Seitenwege eingeschlagen haben. Es ist lehrreich, durch F. all diese Versuche kennen zu lernen. Es wäre aber gut gewesen, wenn er auf Kant noch näher eingegangen wäre und gezeigt hätte, wie dieser, unser grösster Denker, in seiner ganzen Lebensarbeit mit diesem schwersten Problem gerungen hat. Die vortreffliche Schrift A. Heglers „Die Psychologie in Kants Ethik“ (1892) hat hier musterhaft vorgearbeitet.

Im zweiten Kapitel seiner Schrift erörtert nun F. „Das Wesen der Kausalität“. Schon unser eigenes Wesen zwingt uns, in einem schöpferischen Willen den Grund aller Dinge, in der Notwendigkeit, im kausalen Zusammenhange, nur die Art und Weise zu sehen, in der dieser Wille sich betätigt. Freiheit und Notwendigkeit sind also innerlich eins. Geht alles mechanisch in der Welt zu, dann sind all ihre Teile immer nur passiv, durch einen Anstoss bewegt, den sie von aussen empfangen. Wodurch und wozu sie im letzten Grunde bewegt werden, ist unbekannt. Erklärt wird also nichts. Wirkliche Ur-Sachen giebt es nicht. Und warum nicht der Ausgleich der im Universum verhandenen Energien schon

längst zu allgemeiner Ruhe des Todes geführt hat — auch diese Frage ist nicht zu beantworten. Trotz dieser Auffassung der Welt als eines gespenstigen Ungetüms fährt der schöpferische Geist des Menschen fort, sie und ihre Notwendigkeit zu beherrschen und seinen Zwecken dienstbar zu machen. In der Praxis macht er in jedem Augenblicke eine ganz andere Weltanschauung geltend, als die mechanistische Theorie gestattet. Die letztere bringt also ihre Vertreter unablässig mit ihnen selbst in Widerspruch. Die Natur erreicht immer auf dem kürzesten Wege ihre Ziele. Auch in ihr ist die Gegenwart von der Zukunft, vom Zweck, beherrscht. Nicht den Energien, die in einander übergehen und sich doch endlich erschöpfen müssten, dankt sie ihr Dasein, sondern wirklichen, schöpferischen Kräften, die in der Gesamtheit walten und aus ihr wirken, dem Einzelnen seine Selbständigkeit gönnen und im Ringen mit ihm den „Willen zur höheren Einheit" betätigen. So sind Freiheit und Notwendigkeit in jedem Augenblicke Eins. Man wird das Problem der Freiheit nie lösen, wenn man ihr neben der Notwendigkeit einen Raum sucht. „Die Kausalität ist die Vorbedingung der Freiheit und der Notwendigkeit; nicht aus dieser oder jener, aus der Ergänzung beider entsteht die lebendige, fruchtbare Wirklichkeit, die Weltkausalität. Die Notwendigkeit ist das aus der Freiheit erwachsende Prinzip der Einheit, das Gesetz des steigenden Gleichgewichts, die Freiheit aber nicht ihre Aufhebung, sondern der unerschöpfliche Born ihrer Inhaltserfüllung". Das ist der Grundgedanke von F.s Weltanschauung. Von ihm aus entfaltet er die Prinzipien seiner Anthropologie, seiner Ethik und Religionsphilosophie.

In der anorganischen Natur und in der organischen bis zum Tier offenbart sich der schöpferische Wille nur in eindeutiger Weise, ohne Widerspruch zu finden. Dies ist der Grund der Schönheit der Natur. Im Menschen treten die beiden Prinzipien, der individuelle und der einheitliche Wille der Gesamtheit, auseinander. Da wird das Gesetz zum Gebot. Damit ist die Möglichkeit des Irrtums und der Übertretung, der masslosen Betätigung der Individualität, gegeben. Sie bricht sich am Ganzen und findet in ihm ihr Gericht. Durch dies Gericht wird der Mensch auf sein wahres Ich und dessen ihm einwohnende produktive Kraft zurückgewiesen. Damit geht ihm die Erkenntnis seiner Freiheit, seiner Befähigung auf, die schwächeren Impulse zu stärken, die stärkeren zu überwinden. Der Geist besiegt die Sinnlichkeit. Geist und Leib stehen nicht im Parallelismus zu einander. Der Geist fasst die Empfindungen zur Einheit zusammen; er kann sie also beherrschen. Der Wille der Einheit aber, an dem die Masslosigkeit des Einzelwillens Schiffbruch leidet und das ideale Ich seine Kraft stärkt, ist der Wille Gottes, der die Liebe ist und die Menschen befähigt, indem sie Liebe üben, sittliche Persönlichkeiten zu werden.

In seiner Schrift bietet unser Verfasser nicht bloss, was er erforscht, sondern auch, was er erlebt hat, dem Leser dar. Ihr charaktervolles Gepräge auch gewinnt für ihre Gedanken. Im ersten Abschnitt und am Anfang des zweiten hätte der Verfasser dem Leser es wohl etwas leichter machen können. Wer das empfindet, beginne mit der Leküre des 3.—7. Kapitels und kehre von da zum Studium der beiden ersten zurück. Jedenfalls wird niemand nach dem Studium dieser ernsten, tiefdurchdachten Schrift sich unbelohnt finden.

Dresden. Sulze.

Caspari, O. Das Erkenntnisproblem mit Rücksicht auf die gegenwärtig herrschenden Schulen. Hamburg und Leipzig, Leop. Voss, 1909. 8°. (IV u. 70 S.)

Der Verfasser des vorliegenden Buches will ein Experiment und ein Beispiel aus der Erfahrung, das Kaleidoskop nämlich, zu dem Behufe heranziehen, um erkenntnistheoretische Probleme zu illustrieren, bezw. zur Lösung zu bringen. Darüber, sagt er, seien heute alle Schulen einig, dass der erkenntnistheoretische Idealismus teilweise im Rechte ist und wir die

Welt nicht ganz so erkennen, wie sie an sich ist. Die Frage ist nur: Wieweit wird die Erkenntnis von unserer intellektuellen und sinnlichen Organisation, wieweit vom Objekte bestimmt? Das Kaleidoskop nun soll illustrieren, wieviel die Aussenweltreize zu unserm Erkenntnisakt beitragen müssen, wenn dieser überhaupt zustande kommen soll.

Der Beschreibung des Experimentes geht eine kurze Besprechung der idealistischen und realistischen Erkenntnislehre voran. Wenn man die Bildaufnahme beim Kaleidoskop mit dem Erkennen vergleichen will, muss freilich der Idealismus erst widerlegt sein, da er ja die Illustrierung des Erkenntnisaktes durch eine Bildaufnahme nicht zugiebt. Die Polemik gegen den subjektiven Idealismus (Immanenzlehre) knüpft Caspari an Fichte. Es sei nicht richtig, dass unsere intellektuelle Ich-Natur durchaus spontan sei; nehme man dies aber an, dann sei die zweite Behauptung Fichtes ausgeschlossen: ein spontanes Ich könne nicht ein Nicht-Ich erzeugen, dem es dann rezeptiv gegenüber stehen würde. Es ist überhaupt unmöglich, die reale Vielheit aus einer vorangestellten Einheit abzuleiten, wie dies Fichte aus seinem absoluten Ich und Hartmann aus seinem „Unbewussten" wollte. Die Immanenzphilosophie kommt, wenn sie konsequent sein will, nicht aus dem Solipsismus heraus, „mit dem wir uns in allen Stücken nur um uns selbst drehen, solange bis wir uns verwirren und schwindlig werden". Um dem Solipsismus zu entgehen, fassen die Idealisten das Ich als ein Allgemeines. Die Einzelnen sollen Modi dieses Allgemeinen sein, trotz aller Sondereigenheit mit diesem Absoluten durch eine „Nabelschnur" (Hartmann) verbunden. Diese „Nabelschnur" kehre auch im „Bewusstsein überhaupt" der Schuppeschen Schule wieder, welche die objektive Wirklichkeit auffasst als den notwendig gemeinsamen Teil der Bewusstseinsinhalte, gemeinsam deshalb, weil er vom Gattungsmässigen des Bewusstseins abhängt. Caspari nennt diese Lehre eine prästabilierte Harmonie — und in der Tat ist sie von irgend einem andern Präformationssystem nicht verschieden. Die Individuen werden „unfreie Gängelkinder des Allgemeinen".

Ist so der Versuch, das Objekt in das Subjekt zu verlegen, nach Caspari als misslungen zu betrachten und kommen wir also um die Anerkennung des Objektes nicht herum, so bleibt die Frage bestehen, wie denn das Verhältnis der beiden Grundfaktoren der Erkenntnis zu denken ist. Hat der Idealismus die vorausgesetzte Inkommensurabilität von Erkenntnis und Gegenstand durch ein Präformationssystem der Subjekte aufzuheben gesucht, so dass die Gleichheit der Subjekte die Gemeinsamkeit des Wirklichkeitserlebens erklären würde — so bestreitet eine andere erkenntnistheoretische Richtung jene Inkommensurabilität und behauptet eine Harmonie zwischen Subjekt und Objekt. Caspari nennt diese Ansicht „Parallelismus" und lässt sich durch diesen Terminus verleiten, diese Richtung mit dem Parallelismus in der Leib-Seelenfrage zu identifizieren. Hierzu scheint mir weder sachlich noch auch historisch ein Grund vorzuliegen.

Nichts ist, meint Caspari, geeigneter, die Verfehltheit eines solchen Parallelismus besser zu illustrieren und die Überflüssigkeit seiner Annahmen zu zeigen, als das Kaleidoskop. Man setze nur: Auge beim kaleidoskopischen Schauen = Einheit der Apperzeption; Spiegel = sensorium commune; bunte Steinchen = Aussenweltreize. Im Auge kommt ein geordnetes Bild zustande. Dennoch ist diese Ordnung dem an sich ganz formlosen Reizmaterial völlig fremd. Der Parallelismus müsse, um die Harmonie behaupten zu können, die gegenseitige Freiheit der beiden Erkenntnisfaktoren aufheben; und doch sei weder das Gehirn etwas Beharrendes, noch die Einheitsapperzeption etwas Festes; ein „eigner Gedankenstoffwechsel der Seele" sei kaum ausgeschlossen. Wo bleibe da die Harmonie, wenn in der Seele Schlafen und Wachen wechselt und die Vorstellungsmassen auf- und niedersteigen, heller und dunkler werden? Ich denke, der „Parallelist" wird dem entgegenhalten, dass Erkenntnis-

psychologie nicht mit Erkenntnistheorie zu identifizieren ist. Die letztere muss aber mit der Abstraktion eines rein erkennenden, wissenschaftlichen Geistes arbeiten und braucht daher auf die ausserhalb dieser Abstraktion liegenden psychologischen Tatsächlichkeiten keine Rücksicht zu nehmen. Weiter wird argumentiert: Wenn die logischen den ontologischen Kategorien einfach parallel gingen oder mit ihnen zusammenfielen, dann gäbe es nur eine Zeit im Weltall. „Dennoch — führt Caspari an — erleben wir schon in uns tatsächlich nichts Subjektiveres und Individuelleres, als gerade den Wechsel der Zeitverhältnisse. Dem einen, der im Theater angeregt ein gegebenes Stück miterlebt, verfliegt die Zeit ebenso rasch, wie sie einem von schmerzhafter Krankeit Gequälten langsam erscheint.“ Ob nur der „Parallelist“ zugeben wird, dass die Falschheit eines Urteils über zeitliche Verhältnisse etwas gegen das Vorhandensein einer objektiven Zeit beweist und sich nicht vielmehr darauf berufen wird, dass nur unter der Annahme eines objektiven Zeitablaufs die Rede von der Subjektivität des Zeiterlebens und der Falschheit des betr. Urteils einen Sinn hat?

Soweit jedoch will Caspari dem Parallelismus entgegenkommen, dass er, wenn auch keine Parallelität, so doch eine Ähnlichkeit zwischen Subjekt und Objekt zugesteht und nicht zugeben will, dass man das letztere als ein schlechthin Unbekanntes betrachtet. Ein Berührungspunkt zwischen der äusseren und der inneren Erfahrung liege in dem rhytmischen Wechsel, dem sowohl die Reizwellen der Aussenwelt wie auch das Gehirn durch die Gemeinsamkeit der Erdbewegung unterliegen; mit diesem rhytmischen Wechsel bilden wir — wie, das wird nicht recht deutlich — in der Seele den Zeitrhytmus aus. Jedenfalls sei es notwendig, dass man trotz der gegenseitigen Unabhängigkeit und Beweglichkeit der Erkenntnisfaktoren eine gewisse Übereinstimmung ihrer Bewegung annimmt. Dies zeigt wiederum das Kaleidoskop. Bei allzurascher Bewegung der Steinchen oder der Spiegel des Apparates kommt das Bild nicht zustande; und ebensowenig bei ermüdetem Auge. So ist also doch wenigstens eine partielle Präformation gegeben, wenn sie auch nicht soweit geht, dass die Erkenntnis empirisch von aussen fertig gegeben wäre. Vielmehr müssen die relativ unabhängigen innern und äussern Erkenntnisfaktoren so zusammentreten, dass ein „Für einander“ entsteht. Die Kategorien sind nicht empirisch in re gegeben, noch idealistisch ante rem, sondern sie sind zu gewinnen durch ein Zusammenwirken aller Erkenntnisfaktoren: per res.

Prag. Hugo Bergmann.

Spranger, Eduard. Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee. Berlin, Reuther & Reichard, 1909. 8°. (X u. 506 S.)

Ein umfangreiches Buch über Wilhelm von Humboldt in diesem Augenblicke vorzulegen, möchte manchem als grosse Kühnheit erscheinen. Noch ist die abschliessende Ausgabe von Humboldts Schriften, die von der königl. preussischen Akademie der Wissenschaften besorgt wird, nicht fertiggestellt. In überreicher Fülle ergiesst sich obendrein der Strom von Humboldts Briefen auf den Büchermarkt: eben konnte Leitzmann das bekannteste und meistgelesene Buch Humboldts, seine „Briefe an eine Freundin“, in authentischer Form darbieten; langsam schreitet daneben die Veröffentlichung des Briefwechsels Humboldts und seiner Gattin vor. Das Material vermehrt sich mit einer Schnelligkeit, die bei keiner anderen der grossen Persönlichkeiten aus dem Zeitalter des Klassizismus und der Romantik ähnlich wiederkehrt. Spranger muss deshalb gefasst sein, dass seinem Werke Nachträge aus der jüngsten und künftigen Literatur von Humboldts Schrifttum bald zuwachsen werden. Doch er konnte immerhin sämtliche wissenschaftlichen Arbeiten Humboldts in der Ausgabe der Akademie benutzen; und Leitzmann stellte ihm Vorstudien zu seiner kommenden Edition von Humboldts sämtlichen Briefen zur Verfügung, vor allem die Schreiben an Brinckmann und an Schweighäuser. Überdies möchte ich

unter allen Umständen als Gewinn bezeichnen, dass gegenüber einem ins Unabsehbare wachsenden Material jetzt schon Versuche synthetischer Behandlung sich zeigen. Und Spranger ist es gegeben, in hervorragender Weise das Amt des Führers durch ein schwer überschauliches, weites und reiches Gedankengebiet auszuüben. Freilich werden hinter dem Titel des Buches nur wenige den Reichtum an Belehrung ahnen, den es bringt. Es giebt ein historisches Bild von Humboldts geistiger Entwicklung bis 1820; und neben diesem Ergebnisse verliert wenigstens für mich der systematische Teil des Werkes oder vielmehr dessen systematische Umhüllung einigermassen an Wert. Zwar sagt Sprangers Vorwort: „Was dieses Buch bezweckt, sagt es selbst. Ich habe ihm nur die eine Bemerkung zur Erläuterung vorauszuschicken, dass es durchaus als ein Ganzes genommen werden will, und dass derjenige seine Absicht nicht versteht, der nach einem herausgegriffenen Kapitel urteilt. Es ist das Wesen der Humanitätsidee, dass sie alle einzelnen Strahlen des Geistes in einem Brennpunkt sammelt; also kann auch nur in dem Ganzen der Vorstellung diese lebendige Totalität sich entfalten". Dennoch kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, dass trotz dem Eingangs- und Schlusskapitel („Die systematische Bedeutung der Humanitätsidee als Bildungsidee" und „Die Humanitätsidee und die Gegenwart") und, trotzdem der Verf. seine Erörterungen der Einzelprobleme immer wieder auf die Humanitätsidee hinleitet, sie lediglich die Aufgabe eines Wegweisers oder eines orientierenden Treffpunktes der Hauptlinien einer Konstruktion löse. Spranger wird diesen Eindruck wohl niemals zugeben wollen. Ihm hat — wie er bekennt — von früh auf der Gedanke eines deutschen humanistischen Bildungsideals als das vorgeschwebt, was wir wiedergewinnen müssten; der ganze Ertrag seiner Selbstbildung sei von hier aus bestimmt gewesen. Diesen Ertrag seines Bildungsstrebens betrachte er als das Zentrum seiner Arbeit. „Es ist eine jugendliche Weltanschauung, die ich zu schildern versuche; an sie glauben kann nur, wer mit der Jugend lebt und in sich jung ist". . . Dennoch ist mir in Sprangers Buch die Beantwortung der wissenschaftlichen Fachfragen (die Entstehung der Identitätsphilosophie, das ethisch-ästhetische Problem der Form, die neuhumanistische Griechenauffassung) wichtiger als alles, was über die Humanitätsidee gesagt wird. Die Humanitätsidee ist nur die Form, in die nicht ohne Zwang die reichen Inhalte der Diskussion jener Fachfragen von Spranger gegossen werden, eine Form, die dem Verfasser sehr lieb ist, die der Leser aber auch entbehren könnte.

Wenn ich da einschränkend urteile, so bekenne ich anderseits um so freudiger, dass der historische Teil des Werkes (neben ihm nehmen ja auch die systematischen Erwägungen und die Verwertung des Gebotenen für die Gegenwart nur einen bescheidenen Raum ein) mir auf Gebieten, die ich selbst gern forschend durchwandere, reiche Belehrung in sympathischer Form gebracht hat, ja dass Spranger mit fester Hand Entwicklungslinien zeichnet, an deren sicherer und reinlicher Führung mir sehr viel liegt.

Spranger legt W. v. Humboldts Geistesgang dar: Nicht Kant hat Humboldt die entscheidende Richtung gegeben. Sondern vor den Einwirkungen Kants ist bei Humboldt eine starke metaphysische Neigung der Weltkonstruktion vorhanden; sie wird durch Kant zeitweilig, aber auch nicht ganz unterdrückt; dann bricht sie um so stärker hervor und führt Humboldt zuletzt auf einen Standpunkt, der mit Schellings Identitätsphilosophie eng verwandt ist. Die geistige Bahn Humboldts geht von denselben Punkten aus, von denen Schelling seinen Ausgang genommen hat; und so endet sie bei ähnlichen Zielen. Die Stationen dieser Bahn lauten: Plato, Giordano Bruno, Shaftesbury, Leibniz, Winckelmann, Herder, Goethe, Moritz. Dieselben Stationen berührte auch Schelling auf dem Wege zur Identitätsphilosophie.

Selbstverständlich bleibt ein starker Einschuss Kantischen Denkens auch in der späteren metaphysischen Zeit Humboldts bestehen; gleiches gilt indes auch von Schellings Spekulation. Das Wesentliche und Entscheidende ist da wie dort, dass eine unkantische Auffassung des Verhältnisses von Natur und Geist, ein dem Kantischen Dualismus fremder Monismus von ästhetischem Charakter trotz Kants antimetaphysischen Bemühungen nicht nur bestehen bleibt, sondern sich weiter und weiter entwickelt. Dieser ästhetische Monismus wird dem 18. Jahrhundert durch Shaftesbury geläufig; Spranger kann immer von neuem aufzeigen, wie die verschiedenen Gedankenbahnen, die das ästhetische, historische und naturwissenschaftliche Denken des 18. Jahrhunderts einschlägt, durch Shaftesbury hindurchführen oder von ihm ausgehen. Im Allgemeinen ergiebt sich für W. v. Humboldt eine ähnliche Entwicklung, wie ich sie für Schiller wahrscheinlich zu machen versucht habe: Ausgangspunkt ist eine Weltanschauung, die von Shaftesbury bedingt ist; dann wird mit Kants Hilfe diese Phase überwunden, aber auch in Kant geht Schiller nicht auf, sondern er sucht eine Synthese von Kants Ethik und Shaftesburys Ästhetizismus; er arbeitet auf ethischem und ästhetischem Boden sowohl mit Kants wie mit Shaftesburys Gedanken. Aus der Art und Weise, wie Spranger meine Einleitung zum 11. Band der Säkularausgabe von Schillers Werken zitiert, darf ich wohl entnehmen, dass er mir zustimmt und sich bewusst ist, wie wir am gleichen Strange ziehen. Ein Blick in meine Einleitung zum 36. Band der Jubiläumsausgabe von Goethes Werken hätte Spranger bewiesen, dass ich wie er den Weg aufzuzeigen bemüht bin, der von Shaftesburys Naturauffassung und ihrer Ästhetik zur Identitätsphilosophie führt; das Problem des Organismus in seiner ästhetischen Verwertung suchte ich dort historisch zu verfolgen und zwar bis zu dem Augenblicke, da es durch Goethe eine Lösung erhält, die von den Romantikern ohne starke Einschränkungen übernommen werden kann. Gerne erkenne ich aber heute an, dass Spranger seine Kreise weiter zieht, als ich es getan habe; und dass er an das Problem der Form mit wesentlich vertiefter Forschung herantritt.

Die Frage nach den Beziehungen des inneren Gehaltes und seiner äusseren Formung spielt unter den Problemen, die durch Shaftesburys Hand dem 18. Jahrhundert übergeben werden, vielleicht die wichtigste Rolle. Wie er den Begriff der „inneren Form“ vorbereitet, mit dem Goethe und seine Genossen arbeiten, habe ich a. a. O. darzulegen versucht. Spranger geht weiter: Eine Weltanschauung, die im Sinne des Neuplatonismus und Plotins allenthalben den Geist sucht, der die Erscheinung der Dinge bestimmt, muss notwendig immer wieder die Frage aufwerfen, welche geistige Bedeutung der Form innewohnt. Spranger stellt schon S. 108 fest, dass es Humboldt eigen sei, „allenthalben Seele durch Körper zu sehen“. „Jede Gestalt ist ihm Symbol eines geistigen Gehaltes. Auch darin ist er Ästhetiker, Platoniker.“ Ich würde sagen: Neuplatoniker; denn die Durchgeistigung der Erscheinungswelt, die hier vorliegt, ist spezifisch neuplatonisch, nicht platonisch. Diese Tendenz stellt Spranger (S. 107) abermals in der Reihe Shaftesbury, Leibniz, Winckelmann, Herder, Lavater (der diesmal als besonders wichtiger Gesinnungsgenosse hinzukommt) fest; S. 158 aber, in seiner knappen, aber gehaltreichen Charakteristik Shaftesburys, behauptet Spranger mit vollem Recht, dass die ganze Metaphysik des Engländers in ihrem platonischen (ich möchte wieder sagen: neuplatonischen) Charakter auf der Ideenrichtung beruhe, die „Chiffreschrift der Natur“ enträtseln zu wollen. Spranger erinnert, dass Shaftesbury selbst sich des Bildes bediene; wir lesen in der Welt die Gottheit gleichsam „in Charakteren“.

In dem Problem der „Chiffreschrift der Natur“ oder der „Hieroglyphen“ der Natur (S. 165. 194), dem Spranger ein ganzes grosses Kapitel (S. 153—182) widmet, eröffnet er der Erforschung des Geisteslebens der letzten zweihundert Jahre ein sehr fruchtbares Feld. Ganz abgesehen

von der grossen Menge von Denkern und Dichtern, die Spranger mit dem Problem in Zusammenhang bringen kann (ich nenne nochmals Lavater, dann aber Winckelmann und Herder), trifft er in diesem Abschnitt auf einen Punkt, der für Humboldt von entscheidender Bedeutung ist und nicht zuletzt für seine Stellung zur Metaphysik. Gerade an dieser Stelle lässt sich erkennen, wie weit Humboldt mit Kant geht und wo er ihn verlässt. Denn auch Kant weiss von der „Chiffreschrift" zu berichten, „wodurch die Natur in ihren schönen Formen figürlich zu uns spricht". Er tut es in demselben § 42 der Kritik der Urteilskraft, der dem Eingang von Schillers Abhandlung „Über naive und sentimentalische Dichtung" seine gedankliche Grundlage gegeben hat. § 42 berichtet „vom intellektuellen Interesse am Schönen". Spranger bemerkt: hier durchbreche eine alte und gleichsam unvermeidliche Metaphysik den kritischen Standpunkt; sie ist nicht Kants eigene Schöpfung, sondern eine in der Geistesgeschichte der Neuzeit immer mächtiger anwachsende Gedankenrichtung. Humboldt habe seinen kritischen Sinn von Kant genügend schulen lassen, um zu erkennen, wie schwer es sei, von der äusseren Bildung auf das Innere zu schliessen. Trotzdem sei ihm diese Richtung auf den psychophysischen Zusammenhang geradezu angeboren. „Die eigentliche Heimat dieser Ideen liegt in dem ästhetischen Zustand . . . Das ästhetische Erlebnis aber projiziert sich unvermeidlich in einer Metaphysik. Sie giebt die Kategorien, in denen das stumme Erleben aussprechbar wird" (S. 151). Wirklich ist — wie Spranger scharf heraushebt — Humboldt von seiner Neigung, psychophysische Zusammenhänge zu ergründen, nicht mit Lotze und Fechner zu einer immer strengeren Scheidung des Physischen und Psychischen weitergeschritten; sondern in seiner zweiten Periode ist er mit Schelling, Schleiermacher, Hegel den Weg der ästhetischen Intuition gegangen, die Geistiges und Körperliches immer in einander sieht (S. 182).

Dass das Kapitel von der Chiffreschrift der Natur nicht bloss für Humboldt von entscheidender Wichtigkeit ist, zeigen schon die gegebenen Andeutungen. Ich füge noch hinzu, dass auch Mendelssohn, J. J. Engel (in seiner Analyse der Mimik), K. Ph. Moritz und natürlich Schiller von Spranger an dieser Stelle berücksichtigt werden. Schillers „Philosophische Briefe" verwerten ausdrücklich die Worte „Hieroglyphe" und „Chiffern" der Natur; die Deutung der Begriffe Anmut und Würde, die ganze Lehre von architektonischer Schönheit und von schöner Seele (also abermals die Punkte, an denen Shaftesbury Schillers Denken bestimmt), all das wurzelt in dem festen Glauben an die engen Beziehungen menschlicher Physis und Psyche und in der Überzeugung, dass, wer diese Beziehungen zu erhellen sucht, nicht ins Land der Schimäre zu wandern brauche.

Dass die Frühromantik mit derselben Idee und mit demselben Terminus arbeitet, weiss Spranger (S. 176 f.) sehr wohl; er durfte sich mit wenigen Belegstellen begnügen (natürlich stehen die S. 177 Anm. 1 zitierten Sätze im zweiten und nicht im dritten Band von Fr. Schlegels Jugendschriften). Das Register von Minors Novalis bietet unter „Chiffern" und „Hieroglyphe" eine längere Reihe von Belegen. Es wird gut sein, diese und andere Verwertungen der Begriffe aus dem Zeitalter der Romantik einmal zu sammeln und zu sichten. Sprangers Arbeit wird hoffentlich den künftigen Bearbeiter dieser Richtung romantischer Symbolik vor dem Irrtum bewahren, dass die beiden Ausdrücke nur den Romantikern geläufig und nicht weit älteres Gedankengut sind: einem Irrtum, dem auch ein Kenner der Romantik — wie es scheint — verfallen kann. Auch jetzt schon lässt sich erkennen und dieser oder jener wusste es längst, dass Hieroglyphen nicht ein „einheitliches Kunstausdruckmittel" sei, „bestimmt das anzudeuten, was durch andere Natur- und Kunstmittel eben unsagbar ist" (vgl. Deutsche Literaturzeitung vom 19. Dezember 1908, Sp. 3203), sondern ein bildlicher Ersatz für den Begriff Symbol; und zwar dient er, sowohl die Symbolik des Weltalls, wie die der Kunst und die der Religion auszudrücken,

Mit der „Chiffreschrift der Natur“ hängt eng zusammen die Frage nach den Grenzen der Künste. Denn auch auf diesem Felde arbeitet das 18. Jahrhundert früh mit der Unterscheidung der natürlichen und künstlichen Zeichen. Spranger erwägt den Gedankenkreis S. 165 f. Auch Dubos wäre da zu nennen, dessen Ästhetik die sines arbitraires et institués (im Gegensatz zu den natürlichen) verwertet[1]), und zwar lange vor Harris, den Spranger nennt. Wertvoll ist Sprangers Hinweis auf die Bedeutung der signes für die Erkenntnistheorie von Hemsterhuis (S. 166 Anm. 4); Novalis knüpft da an (vgl. Minors Register unter „Zeichen“). Das ganze Problem aber geht zurück auf die alte sophistische Trennung von φύσις und θέσις, und es bleibt immer bemerkenswert, dass die Antithese φύσει-θέσει in dem Streite der Cambridger Neuplatoniker gegen Hobbes wieder auflebte. Aus den Ergebnissen dieses Streites hat auch Shaftesbury geistige Nahrung gezogen.

Die Antithese φύσει-θέσει hängt aber auch mit der Frage nach dem Ursprunge der Sprache enge zusammen. Wirklich steht auch für Humboldt das Problem der Chiffreschrift der Natur in Verbindung mit seiner Sprachforschung. Oder — wie Spranger (S. 202) bemerkt — die Sprache ist für Humboldt nur ein Spezialfall der ästhetischen Symbolik, in der das Sinnliche mit dem Unsinnlichen verschmilzt. Bei A. F. Bernhardi, einem Romantiker, fand Humboldt diese Idee vor; er griff sie auf und trieb sie weiter, weil sie seiner Metaphysik durchaus entsprach.

Überrascht werden durch Sprangers Darlegungen die vielen sein, die W. v. Humboldt gern gegen die Romantik ausspielen. Wie nahe Humboldt der Richtung Schellings nicht nur, auch Fr. Schlegels und Hardenbergs gekommen ist, hat bisher keiner so scharf erkannt wie Spranger. Er beleuchtet die starken inneren Beziehungen (S. 193 f.), aber auch die äusseren, die natürlich das nahe geistige Verhältnis nicht in voller Reinheit spiegeln (S. 63. 69. 78). In welchem Grade Humboldt innerlich Romantiker und Genosse von Schlegel, Novalis, Schelling war, bezeugt den Satz, der nach Sprangers Ansicht (S. 203) am charakteristischsten Humboldts Ideenlehre zusammenfasst: Organismus, Charakter und Kunstwerk sind parallele Erscheinungen. Sie sind nichts anderes als die gesonderten Darstellungen der Idee auf physischem, moralischem und ästhetischem Gebiet. Ihr innerer Typus ist derselbe, ihre letzte Wurzel eine absolute Einheit und Identität.

Allgemein bekannt war bisher wohl nur der Wetteifer gewesen, mit dem Humboldt und Fr. Schlegel sich zur Zeit, da Schillers Abhandlung „Über naive und sentimentalische Dichtung“ erschien, in das Studium der Antike versenkten. Dass nicht nur für Fr. Schlegel, sondern auch für Humboldt aus diesen Arbeiten die tiefere Erkenntnis einer Welt erwuchs, die der Antike gegensätzlich gegenübersteht, mindestens einer Antike im Sinn des 18. Jahrhunderts: das legt zum erstenmal in grösserem Umfange Spranger dar. Im einzelnen mag vielleicht aus den Briefen Fr. Schlegels an seinen Bruder Wilhelm noch manches da nachzutragen sein. Wichtiger ist, dass Spranger bei Gelegenheit von Humboldts archäologischen Bestrebungen die ganze Frage nach der Würdigung und Deutung der Antike im 18. und 19. Jahrhundert aufrollt. Kundig belehrt er über Nietzsches pessimistische Umfärbung der Antike (S. 98 Anm. 472 f.), über ältere ästhetische und neuere historische Auffassung des Griechentums (S. 471), über romantische Unterschätzung des Euripides und über Wilamowitz' gegenteilige Bemühungen (S. 467), über den Gegensatz der Auffassung, der zwischen Wilamowitz und Ed. Meyer in der Frage nach dem Fatum und seiner Bedeutung für die griechische Tragödie bestehe (S. 481). Nur eine Bemerkung ist mir da nicht ganz verständlich: S. 473 Anm. 1 bezeichnet Spranger angesichts der zahlreichen Beziehungen zwischen

---

[1]) Reflexions critiques sur la poésie et sur la peinture, Bd. 1, Sektion 40 f.

Nietzsche und der Romantik als dankbare Aufgabe, diese einmal im Zusammenhang darzustellen. Kennt er Joëls Buch wirklich nicht?

Noch ein anderes Werk scheint Spranger nicht benutzt zu haben, das ihm manchen Gewinn gebracht hätte: E. A. Bouckes Buch „Goethes Weltanschauung auf historischer Grundlage“ (Stuttgart 1907). Der Polaritätsgedanke, auf den Spranger S. 145 hindeutet, steht bei Boucke im Vordergrund. Über die Stellung, die Goethes Denken in der Geschichte des Begriffes „objektiv“ einnimmt, ist allerdings auch bei Boucke nichts zu finden. Spranger möchte, was Humboldt von künstlerischer Objektivität vorträgt (sie ist ein wesentlicher Bestandteil seiner Ästhetik), auf Fr. Schlegels Anregung zurückleiten (S. 359). Ich bin längst der Überzeugung, dass auch Fr. Schlegel von Goethe den Begriff übernommen hat; und zwar durch Chr. G. Körners Vermittlung (vgl. meine „Deutsche Romantik“ S. 28). Schon am 6. Dezember 1790 spielte Körner den Goetheschen Begriff der Objektivität brieflich gegen Schillers Subjektivität aus; er bemerkte damals: „Goethe verdanke ich einige Winke über den Unterschied des Subjektiven und Objektiven, denen ich weiter nachgedacht habe.“ Natürlich bezieht Körner sich auf Erkenntnisse, die Goethe in Italien erwachsen waren. Körner hat auf Schlegel und auf Humboldt auch sonst anregend gewirkt; sicher aber war er längst im festen Besitz des Begriffes künstlerischer Objektivität, als Humboldt und Fr. Schlegel ihm ihre Ansichten über die Antike vortrugen.

Noch einen Nachtrag möchte ich mir erlauben. Spranger weiss über Hemsterhuis, den bekannten Lehrer der Romantiker, manches Interessante zu sagen Nur an einer Stelle vermisse ich den Namen des Holländers. S. 256 spricht Spranger von dem Problem, wie durch Vernunft wieder gewonnen werden könne, was einst durch den Instinkt in hoher Vollendung geleistet worden ist. Spranger meint, Jacobi habe dieses Problem 1779 im Gegensatz zu Rousseau als erster formuliert und auf Fichte dadurch entscheidend gewirkt. Über die geschichtsphilosophischen Konstruktionen, die aus dem Problem erwachsen und die gegen Rousseau sich wenden, habe ich in der Einleitung zum 11. Band der Säkularausgabe (S. LXII f.) ein Wort gesagt; und dort ist auch auf Hemsterhuis' Gespräch „Alexis ou de l'âge d'or“ von 1787 verwiesen, das ein goldenes Zeitalter der Zukunft verkündete und dessen Resultat wörtlich von Fichte übernommen wurde. Ich zweifle indes nicht, dass auch Jacobi, der Hemsterhuis nahestand und ihm geistig durchaus kongenial war, in dieser Entwicklung eine Rolle spielt. Wünschenswert wäre, dass der ganze Ideenkomplex einmal eingehender beleuchtet würde.

Ich aber schliesse hier eine überlang gewordene Anzeige, bewusst, dass ich trotz allem noch nicht die Fülle der Anregung und Belehrung umschrieben habe, die Sprangers Buch mir geboten hat und künftig bieten wird.

Dresden. Oskar Walzel.

Berger, Karl. Schiller, sein Leben und seine Werke. In zwei Bänden. Erster Band mit einer Photogravüre. 4. Aufl. 10.—13. Tausend. (VI u. 532 S.) Zweiter Band mit einer Photogravüre. (VI u. 812 S.) 1.—4. Aufl. München 1909. C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung, Oskar Beck.

Nach so vielfältigen Ansätzen haben wir nun endlich einmal eine vollständige Schillerbiographie, und wenn sie auch keinen wissenschaftlichen Charakter im eigentlichen Sinne des Wortes trägt, sondern sich an die weiteren Kreise der Gebildeten wendet, so hat sie doch alles aufgenommen oder doch benutzt, was die wissenschaftliche Schillerforschung der letzten Jahrzehnte zu Tage gefördert hat, und sie giebt das umfassende Material in einer Weise wieder, die, von jeder Oberflächlichkeit entfernt, ihren Gegenstand ebenso klar wie tief erfasst.

Wenn Berger gelungen ist, was Brahm vergeblich versucht hatte und was die besten populären Schillerbiographien wie z. B. die Wychgrams doch nur teilweise erreicht haben, so liegt das vor allem daran, dass er seine Aufgabe von vornherein als eine Einheit erfasst hat, in dieser Hinsicht verwandt mit Weltrich, aber sehr verschieden von Minors umfassender Material- und Tatsachensammlung. Schon im Vorwort zum ersten Bande kündigt sich diese Auffassung an „Um die innere Linie der Selbstentwicklung Schillers festzuhalten", heisst es dort S. IV, „mussten ausser den dichterischen auch die historischen und philosophisch-ästhetischen Schriften betrachtet werden: jene bedeuten die Stationen des künstlerischen und persönlichen Vollendungsganges, diese (mit den Briefen) sind die Urkunden der Arbeit Schillers an sich selbst." Und im Vorwort zum zweiten Bande tritt dieser Gedanke dann als der leitende hervor: „Eine Berücksichtigung der geschichtlichen und philosophischen Leistungen Schillers war, wie die Leser wissen, von Anbeginn vorgesehen. Aber immer mehr steigerte sich die Absicht zu der festen Überzeugung, dass eine Biographie, die den Bedürfnissen der Gebildeten und Strebenden weitester Kreise dienen, die allen ernsthaft Suchenden Schiller in der Ganzheit und Einheit seines Wesens erschliessen möchte, gerade jene Seiten ausführlich, gemeinverständlich im besten Sinne volkstümlich darstellen müsse. Zu dem Adlerhorste der Schillerschen Kunst ist, nach einem treffenden Worte des Historikers Richard Fester, nur ein sicherer Zugang gelassen, der durch die Geschichte und Philosophie hindurchführt. Diese sind für Schiller nicht weniger bedeutungsvoll und notwendig wie für Goethe die Beschäftigung mit bildender Kunst und die betrachtende Erforschung der Natur. Ohne die Betätigung auf jenen Gebieten wäre Schiller nicht, was er ist, oder besser: was er geworden ist in grossartiger Selbstentwicklung. Die Kenntnis seiner historischen Bemühungen, seines Ringens mit der Philosophie ist zur Erkenntnis seiner Persönlichkeit und zum Verständnis seiner Dichtungen, die ein Ausdruck dieser Persönlichkeit sind, unerlässlich und notwendig. Wer also zu den Höhen vordringen will, auf die sich der Genius Schillers aufgeschwungen hat, wer ihn in den tiefsten Wurzeln seines Wesens, in der „Totalität" von Mensch und Leistung erfassen möchte, der darf den Weg nicht scheuen, den er selbst gegangen ist."

Dem entsprechend hat der Verf. denn auch die philosophische Entwicklung Schillers ebenso eingehend wie lichtvoll und gründlich behandelt und die entsprechenden Abschnitte stehen im Mittelpunkt des 2. Bandes. Schon die allgemeine Würdigung und Charakteristik dessen, was die Philosophie für Schillers Persönlichkeit bedeutet (S. 162/63), ist glücklich formuliert und trifft den Kern der Sache. Der Einfluss Kants wird S. 166 f. nach Gebühr gewürdigt. Den einzelnen philosophischen Schriften, besonders den ästhetischen Briefen, lässt Berger dem Gesamtcharakter seines Buches entsprechend, keine kritische Behandlung und keine umfassendere geschichtliche Ableitung zu Teil werden, wohl aber giebt er verständnisvolle und eingehende Analysen, die geeignet sind, den philosophischen Laien in die Weltanschauung Schillers einzuführen und ihm ihre Bedeutung zu veranschaulichen. Vorzüglich gelungen ist dem Verf. die Behandlung der Gedankenlyrik; ganz besonders hat er es verstanden, das Gefühlserlebnis und überhaupt das starke persönliche Element in diesen Dichtungen, die heute noch in den Kreisen der Literarhistoriker wie des Publikums vielfach als reine Reflexionspoesie betrachtet und dem entsprechend unterschätzt werden, überzeugend aufzuweisen und klarzustellen. Überhaupt ist es einer der leitenden Gedanken des Buches, den Zusammenhang zwischen der Persönlichkeit Schillers und seinen Werken, den die literarische Forschung bisher ebenso herkömmlicher Weise zu unterschätzen pflegt, wie sie ihn bei Goethe einseitig hervorhebt, ins rechte Licht zu stellen, und erst hierdurch der Gesamterscheinung des Dichters Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. So zeigt sich denn eine

vertiefte Auffassung der geistigen Eigenart Schillers, wie sie besonders in der vergleichenden Analyse Schillers und Goethes (Bd. 2, S. 248—54) vortrefflich durchgeführt ist, und eine gleiche Verfeinerung und Vertiefung haben den herkömmlichen Auffassungen gegenüber die Freundschaften Schillers erfahren, besonders das Verhältnis zu Humboldt.

Bücher, wie Kühnemanns und Bergers Schillerdarstellungen zeigen in erfreulicher Weise den Fortschritt, den die wissenschaftliche Erfassung eines der grössten Deutschen in der letzten Zeit gemacht hat, ein Fortschritt, der eng zusammenhängen dürfte mit der vertieften Auffassung der Geistesgeschichte und mit der Erstarkung des philosophischen Sinnes, die wir als die beste Errungenschaft der heutigen Generation bezeichnen dürfen. Dass das neubelebte Studium der Kantischen Philosophie sowohl um diese allgemeine Bewegung als auch um das Verständnis Schillers ein grosses, vielleicht das entscheidende Verdienst hat, braucht an dieser Stelle nicht erst gesagt zu werden.

Posen. Rudolf Lehmann.

Jünemann, Franz, Dr. Kantiana. Vier Aufsätze zur Kantforschung und Kantkritik nebst einem Anhange. Leipzig, Verlag von Edmund Demme, 1909. (VI u. 97 S.)

Unter dem Titel Kantiana wurden wohl zum ersten Male im Jahre 1848 Züge aus Kants Leben von August Hagen in den Preuss. Provinzialblättern (Neue Folge, Band VI, Heft 1) mitgeteilt. Dann erschienen 1860 Rudolf Reickes Kantiana, mit denen eigentlich die exakte auf urkundliche Quellen zurückgehende Erforschung von Kants Leben und Wirken anhebt. Beiden schliessen sich die Kantiana Jünemanns würdig an. Solange bis die schon seit Jahrzehnten notwendige Biographie Kants erschienen sein wird, die jetzt freilich nicht vor der Ausgabe des 13. Bandes der Akademieausgabe in Angriff genommen werden kann, sind alle Arbeiten zur Biographie Kants mit Freude und Dank zu begrüssen, die wie die vorliegenden auf Grund sorgfältiger Prüfung des gesamten Quellenmaterials Kant in verschiedenen einzelnen Beziehungen behandeln. Der Verf. hat in dem 97 klar und schön gedruckte Textseiten umfassenden Büchlein vier Aufsätze, die er früher in verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften hatte erscheinen lassen, in erweiterter Form vereinigt und einen Anhang über die Kantgesellschaft beigefügt. Bereits im vorigen Heft der K. St. ist vom Verf. eine Inhaltsübersicht gegeben. Man ersieht schon aus dieser, dass in den drei Aufsätzen zur Biographie Kants: Kant als Dichter, Kant und der Buchhandel, Kants Tod, seine letzten Worte und sein Begräbnis, weit mehr geboten wird, als der Titel verspricht. Alle diese drei Aufsätze zeichnet ein gründliches kritisches Studium der Quellen, darunter des Briefwechsels Kants in der Akademieausgabe, aus, und die genauen Quellennachweise sind eine höchst dankenswerte Zugabe (wobei nur die Zitierung von Jachmanns Biographie nach den Briefen anstatt nach den Seiten nicht zweckmässig erscheint). Mit Sorgfalt hat der Verf. aus dem gesamten Material alles in die einzelnen Abschnitte gehörige gesammelt und in einer fesselnd geschriebenen Darstellung verarbeitet. Aus dem ersten der biographischen Aufsätze sei hier nur als besonders interessant der Abschnitt über Kants Lektüre, aus dem zweiten die genaue Berechnung von Kants Honorar für die Hauptwerke genannt; der dritte Aufsatz ist im wesentlichen aus K. St. X, S. 156 ff. bekannt und hier durch eine Beschreibung der Bestattungsfeier nach Böckel und der späteren Schicksale der Gebeine Kants erweitert. Auf den in dem Büchlein an dritter Stelle wohl wegen der Zeitfolge der Abfassung eingeschobenen Aufsatz über den problematischen Wert des Kantischen Idealismus einzugehen, dürfte Gelegenheit sein, wenn das vom Verf. angekündigte Werk: Der philosophisce Idealismus — eine Inhaltsangabe ist vom Verleger am Schluss mitgeteilt — erschienen sein wird, Es sei als Kernpunkt dieses Aufsatzes hier nur der Satz herausgehoben: „Wir müssen realistisch denken in der theoretischen, idealistisch in der praktischen Philosophie; nur in diesem chiastischen

Zeichen können wir siegen." Dass in den biographischen Aufsätzen an vereinzelten Stellen Umstände mitgeteilt werden, die nach der heutigen Forschung als tatsächlich richtig nicht mehr gelten können, vermag den Wert der Aufsätze nicht zu beeinträchtigen. Hier sei nur bemerkt, dass es nicht angängig ist, auch nur einen der in der Akademieausgabe abgedruckten Stammbuchverse Kants ihm selbst zuzuschreiben; was die dort an erster Stelle abgedruckten deutschen Verse anlangt, so sei nur auf Euphorion IX, 625 f. verwiesen. Ein paar Reime Kants sind übrigens von Hasse mitgeteilt, Jünemann aber wohl entgangen, sie waren auch kaum der Mitteilung wert. Des Kuriosums halber — sei die Ernennung des Kriegsrats Scheffner zum Kriegsgerichtsrat (S. 85) für die hoffentlich bald erfolgende zweite Auflage des Büchleins verbeten. Den Anhang über die Kantgesellschaft empfehlen wir jedermann, der vorurteilsfreies Interesse für Kant hat, zur Lektüre und Beherzigung, insbesondere den lieben Königsbergern, die unter den Mitgliedern der Kantgesellschaft, wenn auch durch ein Ehrenmitglied, doch wahrlich nicht zahlreich vertreten sind. Dem Büchlein selbst aber wünschen wir eine recht grosse Verbreitung, die es voll und ganz verdient, und geben zugleich dem Wunsche Ausdruck, von dem Verf. noch weitere Aufsätze solcher Art zu erhalten.

Königsberg i. Pr. Arthur Warda.

Dippe, Alfred. Naturphilosophie. Kritische Einführung in die modernen Lehren über Kosmos und Menschheit. C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung. München 1907.

Ein anspruchloses, unaufdringlich belehrendes Buch, das sich in gleich behaglicher Ferne hält von der Scylla der Erkenntniskritik und der Charybdis der formalen Kritik der naturwissenschaftlich-mathematischen Grundbegriffe. — Es ist mit soviel Liebe zur Sache geschrieben, dass es mir leid tut, hinzufügen zu müssen: mit nur mässigem Talent zur Sache. Systematische naturphilosophische Betrachtungen müssen von zwei Wegen einen einschlagen: sie müssen ihren Stoff erzeugen oder ihn voraussetzen. Das erste geschieht in systematischen Einleitungen in der Naturphilosophie, wie in E. v. Hartmanns „Weltanschauung der modernen Physik"; mit dem zweiten ist die Erkenntnistheorie der Naturwissenschaft befasst, wie sie uns etwa in Poincarés „Wissenschaft und Hypothese" entgegentritt. Das vorliegende Buch hat zur ersten Aufgabe nicht die Geduld, zur zweiten nicht die Kraft, und so ist es denn eher eine Reihe von Kollektaneen zu einem Buche, denn ein Buch. Ich wüsste eigentlich in dem Buche nichts, worüber nichts und nichts, worüber etwas gesagt wäre.

Der philosophische Standpunkt des Verfassers ist der transcendentale Realismus. Ausgezeichnet! Aber, wie versteht er ihn? „Es ist eine spezifisch menschliche Eigentümlichkeit, dass alle Vorstellungen nicht ungeordnet und zusammenhanglos im Bewusstsein sind und sich auch nicht etwa in solcher Unordnung assoziieren, wie dies im Traume und in abnormer Paralyse geschieht, sondern dass sie nach festen Gesichtsqunkten oder Kategorien in Beziehung gesetzt werden: nach den Beziehungen der Grösse und Eigenschaft, der Kausalität und Finalität, wodurch das menschliche Denken über das tierische Vorstellungsleben hinausgehoben ist . . . Auf diese Weise werden allerdings die schon durch die Sinneswahrnehmung subjektiv bedingten Vorstellungen in noch stärkerem Masse subjektiv geformt und es ist demnach unmöglich, dass die menschliche Erkenntnis den äusseren Objekten adäquat ist. Diese Tatsache, deren Feststellung den Kernpunkt der kritischen Philosophie duldet . . ." (Seite 30.) Das sollte wohl heissen: „Deren Feststellung den Kernpunkt der Lockeschen Philosophie bildet." Sehen wir dagegen, wie der klassische transzendentale Realismus Kant versteht! Riehl führt zur Kennzeichnung dessen, was hier gemeint ist, aus Kant folgendes an: „Die Erscheinung hat jederzeit zwei Seiten, die eine, da das Objekt an sich selbst betrachtet wird, die andere, da auf die Form der Anschauung dieses Gegenstandes gesehen wird." Und „in der Erscheinung werden jederzeit die Objekte, ja selbst

die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich gegebenes angesehen, nur dass, sofern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjektes in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Objekt an sich unterschieden wird".

Man kann in der kritischen Philosophie nicht von „äusseren Objekten" reden und sagen, wir vermöchten nichts von ihnen zu erkennen, denn schon die Bezeichnung dieser Objekte als äusserer schliesst eine Formung nach dem sinnlichen Begriffe des Raumes in sich, und es ist ein Widerspruch, das bereits mit Prädikaten der Erkenntnis behaftete als unerkennbar zu setzen. Das „Ding an sich" ist nichts, was ausser dem Subjekte derart wäre, wie der im Guckkasten abgebildete Gegenstand ausserhalb des Guckkastens ist, das Ding an sich ist dem Subjekte äusserlich nach keiner Bestimmtheit sinnlicher Begriffe, sondern allein nach der Kategorie der Kausalität. — Es kommt mir nicht bei, diese Lockeschen Gedankengänge irgendwie von oben herab behandeln zu wollen — im Gegenteil, ich erkenne es gerne an, dass hier ein ganzes Geschlecht redlicher Probleme seine Heimat hat, nur muss ich bestreiten, dass Erörterungen über den Anteil, den das Subjekt am Zustandekommen der Erfahrung hat, als Einleitung in die Naturphilosophie dienen können . . . Natur ist für den Transscendentalphilosophen nicht das ungeheuer sich regende Leben, als das sie dem Doktor Faustus erscheint, sondern ein Inbegriff von Definitionen und Formeln, über deren Eigenschaften er sich klar zu werden hat. Die Tatsache, dass ein Subjekt in diese Formeln eingewoben ist, und die Frage, wieviel von diesem Subjekte eingewoben sei, geht dabei den Theoretiker der Natur nicht eigens an, denn das Subjekt ist eine Konstante, die er zu jeder Formel hinzudenken, mithin aus jeder weglassen kann.

Nun drängt ja die ganze Natur des Problemes auch den Verfasser bald genug auf sein eigentliches Forschungsgebiet hin, auf die Begriffe, die die Männer der Naturwissenschaft ausgebildet haben, und von denen es vollkommen gleichgültig ist, ob die von ihnen bezogenen Gegenstände im Weltraum eines absoluten Idealisten oder in der handfesten Wirklichkeit eines empirischen Realisten sich herumtreiben. Hier aber hat der Verfasser — leider — gerade den wichtigsten Begriffen, die es für den Naturphilosophen giebt, denen der Mechanik sehr wenig Achtung erwiesen. Um die gedankliche Bewältigung des Begriffes der Bewegung hat sich ein langes Geschlecht von Forschern abgemüht, von dem unermesslich scharfsinnigen Zeno bis auf die jüngste Gegenwart; der Verfasser aber stellt gar erbaulich nur eine Grenze unseres Erkennens fest, und das ganze, tausendjährige Ringen sagt ihm nur dies: „Bewegung ist sukzessive Veränderung im Raume; als solche wird sie wenigstens wahrgenommen". Dann ist also das Erröten eines Menschen, der Farbenwechsel der Objekte im Sonnenlicht, ein Stimmungswechsel, etc. Bewegung, denn alle diese Zustände ändern sich sukzessiv und sind auch fraglos im Raume wenigstens für die Philosophie, die das vorliegende Buch vertritt. Wenn man beiläufig die Definition eines Dinges mit der Erscheinungsform eben dieses Dinges verwechselt, dann kann man nach bewährten Mustern auch sagen: Licht ist, wenn mich jemand auf das Auge schlägt, denn in diesem Augenblick nehme ich fraglos Licht wahr. Die Behandlung solch unsagbar schwieriger Gegenstände wie Bewegung, Kraft, Masse etc. sollte man in populären Schriften vermeiden — wenn man nicht Maxwell heisst — und es mit gewissen Versinnlichungen, z. B. der Masse durch das Gewicht, der Kraft durch den Zug an einem Faden (nach Andrade) genug sein lassen. Definitionen lassen sich natürlich mit solchen primitiven Anstalten nicht geben, denn diese setzen ja die gesamten Hilfsmittel der modernen höchsten Mathematik voraus. So kann etwa Russel definieren: „Bewegung nennt man es, wenn ein Ding eine kontinuierliche Reihe von Örten zu einer kontinuierlichen Reihe von Zeiten einnimmt." Diese Definition sieht ja wohl auch ganz einfach aus, aber, was steckt alles in ihr darin! Erstens eine Theorie von

Reihen und zwar von eindimensionalen Reihen (der Zeit) und von mehrdimensionalen Reihen (dem Raum). Zweitens eine Theorie über das Sich-Entsprechen von Reihen. Drittens die Dedekind-Cantorsche Theorie der Kontinuität. Viertens die Wissenschaft von dem, was ein Ort im Raume ist, und was es heisst, einen Ort im Raume einnehmen. Jedes Wort ist darinnen der Titel eines Buches und jedes dieser Bücher bedeutet eine Wissenschaft. Dem Verfasser sind offenbar die Fragen der Naturforschung des Organischen interessanter, denn ihnen widmet er den Hauptteil seines Buches. Nun ist es ja natürlich, dass uns diejenigen Probleme interessanter sind, die auf uns einen näheren Bezug haben, aber kritische Philosophie kann nicht gedeihen im Anschluss an Wissenschaften, die noch so ausgeprägt den Charakter des Werdens tragen, wie dies unsere modernen Wissenschaften vom Leben tun.

Berlin. Fr. Kuntze.

Klassen, J., Dr., Prof. am physikal. Staatslaboratorium in Hamburg. Vorlesungen über moderne Naturphilosophen (Du Bois-Reymond, F. A. Lange, Häckel, Ostwald, Mach, Helmholtz, Boltzmann, Poincaré und Kant). Verlag von C. Boysen. 1908.

Diese Sammlung von Vorlesungen ist in allem, was sie giebt, geschickt und zuverlässig. Über die Auswahl dessen, was sie giebt, lässt sich rechten. So hätte ich es gern gesehen, wenn die tiefsinnige Deutung, die Boltzmann vom zweiten Hauptsatze der Thermodynamik gegeben hat, etwas ausführlicher behandelt worden wäre, was sich ja in Anlehnung an den bekannten Vortrag Boltzmanns vom 29. Mai 1886 sehr wohl mit elementaren Hilfsmitteln machen lässt. Ferner hätte ich statt des übrigens vornehm gehaltenen Abschnittes über Häckel lieber einen Überblick über das grosse, naturphilosophische Weltbild der Grassmanns gelesen, wie es Robert Grassmann unter Benutzung von Ideen Hermann Grassmanns gegeben hat. Bei einem Eingehen auf die Ideen Grassmanns würde Herr Klassen vermutlich auch auf die, gegenwärtig wohl noch vollkommen unbekannte Tatsache gestossen sein, dass die Grassmann als erste — 1862 — also zwanzig Jahre vor Helmholtz' Faraday-Rede den Grundgedanken einer Elektronen-Theorie gefasst haben, die, wenn sie auch von modernen Vorstellungen in einigen auch gegenwärtig noch nicht ausgetragenen Dingen wie in der — Ätherfrage abweicht, dennoch an rein architektonischer Schönheit sich wohl mit diesen messen kann. Dies würde dann weiter geführt haben auf Elektronen überhaupt, auf die merkwürdigen und philosophisch so brennend interessanten Probleme der scheinbaren Masse und der Auflösung des Massenbegriffes in den Eigenschaftsverein, den man scheinbare Masse nennt, auf die Deutung, die J. J. Thomson von der Elektronentheorie aus der periodischen Tafel der Elemente gegeben hat und auf die mutmassliche „Geschichte" unserer Materie. Doch, wie ich dies niederschreibe, werde ich gewahr, dass der Verfasser bei Verfolgung eines solchen Programmes aus seinen selbstgewählten Schranken würde herausgetreten sein. Das Buch nämlich verfolgt in erster Linie einen erzieherischen Zweck: Es will Laienkreisen eine Übersicht über die wichtigsten, zurzeit um den Vorrang ringenden Systeme der Naturphilosophie verschaffen. Da ist es natürlich mehr angezeigt, einen zuverlässigen Apparat elementarer Begriffe zu geben, als sich mit den letzten Verfeinerungen eben dieses Apparates zu befassen. Immerhin zeigt das, was ich in dem Buche vermisse, die Art dessen an, was in ihm ist. Das Buch ist von einer edlen Popularität, die, mit geschickter Steigerung der begrifflichen Schwierigkeiten, sicher vom Einfachen zum Zusammengesetzten fortleitet. — Einen gewissen leitenden Gedankengang gewinnt der Verfasser dadurch, dass er gleich anfänglich zwei Denkrichtungen einander gegenüberstellt, die bezeichnet sind durch die Namen: Descartes und Baco. Die Typen gedanklicher Stellungnahme zu den Gegenständen der Naturwissenschaft, die hierin zum Ausdruck kommen, werden nun wiedergefunden bei den einzelnen Männern der Naturwissenschaft, von denen das Buch handelt.

Zwei systematische Kapitel über den Unterschied zwischen physikalischer und biologischer Forschung sowie über die Aufgaben der Philosophie schliessen das Buch.

Berlin. Fr. Kuntze.

Schultz, Julius, Dr. Die drei Welten der Erkenntnistheorie. Eine Untersuchung über die Grenzen zwischen Philosophie und Erfahrungswissenschaft. Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht. 1907. (IV und 104 S.)

Die erste Welt der Erkenntnistheorie ist die Welt der positiven Wissenschaft. „Die Wissenschaft hat sichere Methoden, subjektive Abirrungen wegzuschneiden und sozusagen einen Normal-Kosmos herzurichten. Die also gesäuberte Sinnenwelt des Forschers und nicht die Welt irgend eines beliebigen unkultivierten oder gar krankhaften Individuums sei denn unser Datum: sie soll unsere „erste Welt“ heissen“ (S. 10.) Die „zweite Welt“ der Erkenntnistheorie ist jene erste, sofern sie unter den Gesichtspunkten der „Philosophie“ betrachtet wird (S. 40). Und „Philosophie“ bedeutet hier den „physiologischen“ Beweis für die Subjektivität der „Eigenschaften“ — zugleich „den sichersten Grund aller Erkenntniskritik“ (S. 42). — Die „dritte“ Welt schliesslich ist das absolut gewisse „Erlebnis des Erlebens selber, ist der psychische Augenblick; der Inhalt jedes Moments“ (S. 91), ein „erinnerter Augenblick meines phänomenalen Daseins“ (S. 93).

Die erste Welt setzt irgendwelche „Gedankenelemente“, „Klammern“ voraus, „ohne die das All in nichtigen Wirrwarr auseinanderflatterte“ (S. 10). Sie sind ordnende Funktionen und der Verfasser nennt sie Formen oder Kategorien. Des Näheren bestimmt er sie als „associative Gewohnheiten“, die für ihn vor aller Erfahrung „existieren“ müssen, „einfacher, weil das Wort „Erfahrung“ nur innerhalb einer geordneten Welt irgendeinen Sinn hat. „Ein Empfindungsgestöber kann man vielleicht erleben; erfahren nicht“ (S. 10). — Sieben Formen „des Anschauens oder Denkens“ soll es nun geben. Die erste ist „unser Raum“, die zweite die Newtonsche Zeit, die dritte ist jene „Tätigkeit des Verstandes“, welche Empfindungskomplexe von ihren „Hintergründen“ loslöst und verselbständigt, „damit es zur Dingheit komme“; die vierte Kategorie ist das „Vergleichen“, die fünfte das „Identifizieren“, zugleich die Voraussetzung für eine Trennung von Gegenstand und Wahrnehmung; die sechste Form ist die „Regelmässigkeit“ in den Erscheinungen und schliesslich die siebente die Beharrung des empirischen Ich, bezw. die Beharrung in den Dingen, also Substanz. Eine Reihe z. T. methodologischer Gründe für die Beibehaltung der Begriffe von Substanz und Kausalität vervollständigt die Aufzählung dieser Formen, „aus denen und den Empfindungen sich in irgendwelcher Weise unsere erste Welt zusammensetzt“ (S. 28). — Dabei heisst auf dem Standpunkte dieser „ersten Welt der Erkenntnistheorie“ Wirklichkeit soviel wie Phänomenalität, so gewiss Phänomenalität zugleich die Grenze aller Erfahrung bezeichnet. — Wahrheit ist die „Harmonie des Urteils mit seinem Gegenstande“. In der Urteilslehre selbst sieht der Verfasser einen nutzlosen Streit darüber, „was denn eigentlich geschieht, während wir urteilen“. Man suche — so klagt Schultz — eine „Urteilsfunktion“, die es garnicht gebe; denn alle intellektuelle Tätigkeit, von der elementarsten Empfindung bis zur höchsten Forschungsarbeit, sei im Grunde genommen nichts anderes, denn Urteilen (S. 32). — Wissenschaft, sowie praktische und ästhetische Erlebnisse irgendwelcher Art, gebe es nur in der ersten Welt. „Alle irgend erdenklichen Werte gelten ausschliesslich für das Phänomen“ (S. 38).

Die „zweite“ Welt der Erkenntnistheorie ist die Welt, wie sie dem Standpunkt der Subjektivität der „Eigenschaften“ entspricht. In Bezug auf die letzteren gilt für Schultz die These: die Sensation ist bei gegebenem Reiz von der Beschaffenheit der Organe abhängig; aber bei gegebenem Organ auch von der Beschaffenheit des Reizes. „Die erste Abhängigkeit ergiebt für jede Empfindung eine subjektive, die zweite eine objektive

Seite" (S. 42). — Alle Angriffe auf den physiologischen Beweis beruhen nachSchultz auf Missverständnissen formal-logischer, erkenntnistheoretischer, methodologischer oder psychologischer Natur. Das Erkennen dieser Missverständnisse als solcher ist eine Voraussetzung für die Anerkennung der zweiten Welt, die der lebendigen Einheit und Geschlossenheit der ersten entbehrt: „zerspalten liegt sie da in zwei völlig disparate Hälften. Hier anstelle der prachtvollen Dinge das qualitätslose Objekt X — und dort statt unserer empirischen Persönlichkeit das Bewusstsein Y als ausschliesslicher Sitz der Eigenschaften. Und es entsteht das Grundproblem aller Philosophie: Wie müssen wir X und Y uns vorstellen, wenn wir aus ihrem Zusammenwirken die phänomenale Welt restlos begreifen wollten?" (S. 58.)

Wahrheit und Wissenschaft gebe es nur in der „ersten" Welt; denn hier allein ordne, beobachte und experimentiere man. In der „zweiten" Welt deute und konstruiere man. Die „dritte" Welt schliesslich biete die letzte Gewissheit, aber kein Verfahren, wie die „zweite" und keine „Wahrheit" wie die „erste". — Ich wende in ihr „die anthropomorphe Denkform der Substantialität, ohne die ich innerhalb der mich umringenden Erscheinungen nicht vorwärts komme . . . auf meinen fixierten Seelenaugenblick an und putze ihn damit für menschliches Verstehen auf" (S. 93). Die Dreiteilung der Welten der Erkenntnistheorie, vor allen Dingen aber der Gegensatz zwischen der ersten und der zweiten Welt liefert dem Verfasser die Gesichtspunkte für die theoretische Bewertung von Problemen und Problemlösungen überhaupt. Der Satz von der Erhaltung der Energie z. B. reicht für „den Durchforscher der ersten Welt genau so weit, wie er sich experimentell beweisen lässt". Auf dem Standpunkt der ersten Welt könnte man ruhig „an eine Art von psychischer Energie denken, die sich mit den übrigen Energien austauschte, irgendwie jedoch ans Gehirn gebunden wäre . . . warum soll das Seelengetriebe nicht ein Geschehen neben tausendfältigem sein? warum nicht Bewegung wirken und von Licht oder Schall beeinflusst werden? Wir wissen ja in der Tat nicht, „wie Wirken gemacht wird"!" (S. 70.) Die zweite Welt hingegen fordert für den Verfasser den Realismus als ein notwendiges Mittel zu Verständniszwecken" (S. 71.)

Die Gegenüberstellung der „ersten" und der „zweiten" Welt, sowie die Beschränkung der „Wahrheit" auf die „erste" Welt schützt der Verfasser natürlich formell vor dem Vorwurf der „doppelten" Wahrheit. Sachlich aber stellt sie ihn vor die Schwierigkeit eines Verzichtes auf jeden objektiven Geltungswert der „Deutungen", welche die „zweite Welt" ausmachen und, da diese zugleich die Welt der Philosophie ist, vor den Verzicht auf jede Philosophie als Wissenschaft. Die „Unverständlichkeit" einer Ausnahme vom Energiegesetz für den „mechanischen Philosophen" (vgl. S. 70) kommt, vom Standpunkte des Verfassers aus betrachtet, erkenntnistheoretisch genau der „Unverständlichkeit" eines der „ersten Welt" angehörigen wissenschaftlichen Lehrsatzes etwa für den Säugling gleich. Fordert aber eine Ausnahme vom Energiegesetz eine „Unverständlichkeit" von anderer erkenntnistheoretischer Valenz, dann bedarf jener Standpunkt des Verfassers einer einschneidenden Veränderung. — Es ist fraglich, welcher Welt die von der „ersten" vorausgesetzten „Klammern", jene „Formen des Anschauens und Denkens" angehören. Sicher aber ist, dass sie der vom Verfasser geforderten Funktion, „subjektive Abirrungen wegzuschneiden". nicht gewachsen sind. Sie selbst sind nämlich, wiewohl ihre Namen einen erkenntnistheoretischen Klang haben, überwiegend an psychologischen Gesichtspunkten orientiert, sie entbehren — auch wo dies nicht der Fall ist — jeder Deduktion ihres Rechtes, sie sind daher von durchaus subjektiver Gültigkeit. — Hier zeigen sich die Folgen des unklaren Verhältnis der Schrift zum philosophischen Kritizismus. Es fehlt ihr das, was eine erkenntnistheoretische Untersuchung, sei sie welcher Art immer, ungestraft niemals unterlassen wird: eine scharfe Auseinandersetzung mit der theoretischen Philosophie Kants. Ein Buch, das sich

„eine Untersuchung über die Grenzen zwischen Philosophie und Erfahrungswissenschaft“ nennt, muss sich vor allen Dingen in ein klares Verhältnis zu der kritischen Grenzbestimmung setzen. Anhangsweise und nebenbei gemachte Äusserungen über Kant und dessen Philosophie genügen hier nicht. Es musste grundsätzlich bestimmt werden, wie sich der Plan der drei Welten zu jener einen Welt der Erkenntnistheorie verhalte, welche die Lehre von den formalen Bedingungen der Gegenstände und einer Wissenschaft der Erfahrung umfasst. Eine solche Bestimmung aber findet sich in der vorliegenden Schrift nicht. Hätte sie der Verfasser versucht, dann wäre er von selbst zu einer Rechtfertigung seines Vorhabens, zu einem Nachweis des Rechtgrundes der „drei Welten der Erkenntnistheorie“ gedrängt worden. Dann wäre dem Verfasser wohl auch die positivistische Toleranz, mit welcher er dem „Durchforscher der ersten Welt“ die Untersuchung der psychophysischen Wechselwirkung zuweist, etwas weniger selbstverständlich erschienen, dann wäre vor allem das Recht begründet worden, die Tätigkeit des „Durchforschers der ersten Welt“ auf das Ordnen, Beobachten und Experimentieren zu beschränken. — Der Mayersche Satz mag — nebenbei bemerkt — immerhin so weit reichen, wie er sich experimentell beweisen lässt; sicher aber widerspricht Schultz dieser These, wenn er sogleich die Möglichkeit einräumt, dass es auch eine psychische mit den übrigen sich austauschende Energieart geben könne. Aus welcher Welt spricht der Verfasser zu uns? Hat nicht gerade das Experiment — ich verweise auf die Untersuchungen von Angelo Mosso — das psychische Geschehen als ein nicht-energetisches erwiesen? Allein, dies betrifft schliesslich eine Tatsachenfrage. Wichtiger sind die Prinzipienfragen. Wir dürfen — so lehrt Schultz — auf dem Standpunkte der ersten Welt, also auf dem der forschenden Wissenschaft ohne weiteres der Annahme eines kausalen Zusammenhangs zwischen Physischem und Psychischem Raum geben, weil wir ja gar nicht wissen, „wie Wirken gemacht wird“. — Dass der Verfasser die These mit dem Energieproblem verquickt, stört hier einigermassen die harmonische Unklarheit seiner erkenntnistheoretischen Position; denn es ist dies zweifellos der Ausdruck eines unbestimmten Bewusstsein von einem dunkeln Zusammenhang zwischen den Problemen der Kausalität und der Energie. Aber diese Disharmonie löst sich, sobald man bedenkt, dass er das Kausalproblem für den Standpunkt des wissenschaftlichen Forschers in die Form der Frage bringt: „wie Wirken gemacht wird“. Nun, seit Hume ist dies keine Frage mehr; und seit Kant weiss man auch erschöpfend weshalb. Die Kausalität gehört gleich der Substanz zur Form der Erfahrung. Der Begriff der Ursächlichkeit drückt nicht das Wesen, sondern eine formale Bedingung der objektiven Veränderung aus und die unbestimmte Vorstellung eines geheimnisvollen „Wirkens“ von „Kräften“ hat mit dem kritisch-wissenschaftlichen Begriff der Kausalität nichts zu tun. — Es ist ein Irrtum, zu glauben, dass wir „im Verkehr mit der Aussenwelt“ und „im Gliederstrecken lernten“, „was »Wirken« sei“ (S. 18). Wir können dies gar nicht lernen — das eben beweist Hume. Wir können nur lernen, was »Wirken« für die Erfahrung und für eine Wissenschaft von der Erfahrung bedeuten könne. Aber wir lernen auch dies nicht „im Gliederstrecken“, sondern aus der Erkenntnistheorie, und zwar aus jener einen und ungeteilten Welt der Erkenntnistheorie, mit der die drei des Verfassers sich auseinanderzusetzen versäumt hatten. — Auf diesen Umstand ist es auch zurückzuführen, dass der Verfasser das erkenntnistheoretische Problem des Urteils in der Frage sieht, „was denn eigentlich geschieht, während wir urteilen“ (S. 32), ihm entspricht sein durchaus klarer Begriff des „Phaenomens“, die Verwechselung des Wertbegriffs mit dem zeitlichen Akte des empirischen Bewertens und so leider auch die grundsätzliche Haltlosigkeit seines poetischen Ergusses: „Wenn ich die tausend kleinen Erlebnisse, persönlichen Erinnerungen, lieben Körpergefühle, aus denen mein empirisches phaenomenales Ich besteht, wegdenke und mich zum

erkenntnistheoretischen Subjekt des Empfindens, oder zum Dingansich abkälte; wenn meine schlanke Frau mich nicht aus rehbraunen Augen mehr anlacht, die Wälder nicht rauschen, die Blumen nicht duften, die Finken nicht schlagen, die Markgräfler Weine nicht kühl in meiner empirischen Kehle herunterrinnen dürfen; wenn kein Prinzipium individuationis mehr mich vom Nachbar scheidet, der Verbrecher und der Unterdrücker nicht mehr mein Gegner sein soll, mein Freund nicht mein Freund; wenn nichts mehr daran liegen soll, dass die Gedanken dieses, eben dieses Hirnes, das jetzt hinter seiner weissen Wand fiebert, auf andere Hirne wirken und von anderen Wirkung empfangen: — was hat dann die Vokabel »Wert« noch für Sinn?" (S. 38). Es ist zweiffellos eine traurige Situation, die der Verfasser in seiner Hypothesis so beredt schildert, aber der Zusammenhang, in welchen er sie mit der „Vokabel Wert" bringt, beweisst leider auch seinen Abstand von der erkenntnistheoretischen Problemstellung. Wäre dieser geringer, dann wären wahrscheinlich die Kategorien nicht als „vor" aller Erfahrung „existierende" „assoziative Gewohnheiten", dann wäre die Substantialität nicht als „anthropomorphe Denkform und der physiologische Beweis für die Subjektivität der Eigenschaften nicht als „der sicherste Grund aller Erkenntnistheorie" bezeichnet worden und so schon die zweite Welt vermutlich unerschaffen geblieben. Das genetische Problem einer physiologischen Substruktion der Welt der wissenschaftlichen Erfahrung wäre hinter dem erkenntnistheoretischen ihrer logischen Substruktion zurückgetreten.

Die Schrift verrät — ganz abgesehen von dem ihr beigegebenen umfangreichen Literaturverzeichnis — eine nicht unbeträchtliche Belesenheit, obschon die Gründlichkeit der kritischen Verarbeitung des literarischen Materials dem Ausmass der Literaturkenntnis an manchen Punkten durchaus nicht entspricht. Trotz ihrer prinzipiellen Mängel ist dem Verfasser ein gewisser Sinn für die Schärfe der philosophischen Problemstellung nicht abzusprechen. Freilich verleitet er ihn zu mannigfachen Exkursen, die dann den Umfang der Arbeit zu der Fülle der in ihr erörterten oder doch berührten Probleme in ein auffallendes Missverhältnis setzen, zumal ihr Verfasser der Fähigkeit des Essayisten zur raschen und scharfen Beleuchtung eines umfassenden Stoffgebietes entbehrt. Störend wirkt auf den wissenschaftlichen Leser der Ton burschikoser Ueberlegenheit, den der Verfasser immer wieder anzuschlagen nicht müde wird, geradezu hemmend aber seine Sucht, drastisch und witzig zu sein. Wir lesen von Sensationen, „die in so blödsinniger Unordnung durcheinander taumeln." Soll „Zucht und Ordnung in das Gesindel kommen, so brauchen wir euklidischen Raum u. s. w." (S. 8). Man erfährt von „Töpfen zum Dreinfüllen von Empfindungsmus" (S. 11); die „transscendente Ideenwelt samt Zubehör" — so poltert der Positivist an einer anderen Stelle — „mag der Teufel in aller Gemütsruhe holen, daran liegt mir noch nicht einmal soviel wie an der Buchstabenfolge des arabischen Alphabets" (S. 38). — „Wir hindern Euch nicht" — dies der Abschluss einer Auseinandersetzung mit wissenschaftlichen Gegnern — „und so lasst auch uns ungehudelt" (S. 41). — Das ist nicht die Sprache der Wissenschaft, auch nicht einer „fröhlichen". Das ist nicht einmal die Sprache der Bildung, ja bei der unbestreitbaren Vielseitigkeit und Schmiegsamkeit seiner Gedanken gewiss auch nicht des Verfassers eigene Sprache; die Geschmacklosigkeiten, von denen das Büchlein strotzt, sind für eine solche Annahme viel zu erkünstelt. Auf jeden Fall bewirken sie das Gegenteil der Absicht des Verfassers: sie beleben und klären die Darstellung nicht, sie langweilen, verwirren und stören, selbst dort, wo die Sache an sich berechtigtes Interesse einflösste. Mancher wertvolle Gedanke, der festgehalten und ausgestaltet zu werden verdiente, wird dadurch unwirksam.

Breslau. R. Hönigswald.

Guyau, J. M. Sittlichkeit ohne „Pflicht“ (Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction). Übersetzt von Elisabeth Schwarz. Mit einer biographisch-kritischen Einleitung von Alfred Fonillée und bisher unveröffentlichten Randbemerkungen Friedrich Nietzsches. Leipzig 1909, W. Klinkhardt. (VIII u. 303 S.)

„Man mag unser Buch als Versuch auffassen, Tragweite, Ausdehnung sowohl wie natürliche Grenzen einer streng wissenschaftlichen Sittenlehre festzustellen“, sagt G. im Vorwort (S. 19). Die wissenschaftliche Ethik muss in der Tat ihre Grenzen eingestehen: „Es giebt Fälle, wo ich auch im Namen eines Pflichtgesetzes keine imperativen Vorschriften machen kann; es giebt keine unbedingte Verbindlichkeit, keine Sanktion“ (S. 16). G. sucht nun zunächst Äquivalente oder „Substitute“ für die Pflicht, die die wissenschaftliche Sittenlehre bieten kann. Sie vermag Vorschriften zu finden, aber sie sollte sich in all den Fällen der Imperative enthalten, in denen eine wissenschaftliche Rechtfertigung ohne genügende Beweiskraft bleibt. Darüber hinaus besteht ein Gebiet der individuellen Freiheit: „Befragt eure tiefsten Instinkte, eure wärmsten, natürlichsten, menschlichen Zu- und Abneigungen. Dann mögt ihr euch metaphysischen Spekulationen hingeben: in dieser Beziehung seid ihr gänzlich eurem ‚self-goverment‘ überlassen“ (S. 17).

Eine Untersuchung der Hypothesen des Optimismus, des Pessimismus und der Indifferenz der Natur kommt zu dem Ergebnis: „Es ist ein Wahn, dem Menschen als Gesetz vorschreiben zu wollen: Passe dich der Natur an! Wir wissen ja nicht, was die Natur im letzten Grunde ist“ (S. 67). Daher kann uns dogmatische Metaphysik kein sicheres Gesetz des Verhaltens geben. — Der materiale Intuitionismus scheitert an der Veränderlichkeit der Pflicht. Kants formaler Imperativ wird eingehend kritisiert. „Der Mensch hat immer das Bedürfnis zu glauben, dass nicht nur seine Absicht, sondern auch die zu vollbringende Tat gut sei: es liegt etwas Demoralisierendes in dem Begriff einer rein formalen, von allem Realen losgelösten Sittlichkeit. Eine solche Sittlichkeit lässt sich mit der ziellosen Arbeit der Gefangenen in den englischen Gefängnissen vergleichen, die eine Kurbel drehen müssen, um sie zu drehen“ (S. 75). „Warum nennen wir sittliches Verdienst gut, ganz abgesehen von seinem Gegenstande? . . . Wir sehen in dem sittlichen Verdienst einen Schatz lebendiger Kraft, die immer kostbar ist; selbst dann, wenn die Kraft . . . vergeudet worden ist. Es ist immer die Möglichkeit der richtigen Anwendung, die wir bei jedem Fall der Anwendung anerkennen“ (S. 76). „‚Die Pflicht an die Pflicht zu glauben‘ ist eine blosse Tautologie“ (S. 82). Wenn nun Pflicht, als auf Instinkt, Gewohnheit, Erziehung beruhend sich erweist, was würde dann aus der Pflicht zur Pflicht?

Um Äquivalente für die Pflicht zu finden, müssen wir die Triebfedern des Sittlichen vom Standpunkte der Wissenschaft aus untersuchen. Da reine Uneigennützigkeit jederzeit bestritten worden ist und nicht als Tatsache nachgewiesen werden kann, so muss die Ethik zunächst individualistisch beginnen. Das natürliche Ziel des bewussten Handelns mag auf Lust gehen. Doch ist das Streben nach Lust nur die Folge des instinktiven Dranges nach Erhaltung und Ausdehnung des Lebens. Dieser Drang ist auch die Ursache des ebensowohl zu berücksichtigenden unbewussten Handelns. Das Leben selbst ist Ursache, Wirkung und Endzweck, Ideal. Die positivistische Sittenlehre kann als die Wissenschaft der Mittel bezeichnet werden, das materielle und intellektuelle Leben zu bewahren und zu steigern. Das innere Leben steigern heisst handeln. „Das sittliche Ideal muss Tätigkeit in all der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungsformen sein, wenigstens der Formen, die sich nicht gegenseitig aufheben, oder die nicht einen dauernden Kraftverlust hervorbringen.“ (S. 105.)

„Leben heisst ebensosehr ausgeben wie einnehmen“ (S. 272). Eine überströmende Kraft dringt zur Tat. Damit legt sich das Leben selbst

die Verpflichtuug zum Handeln auf. „Vom Dasein ist eine gewisse Freigebigkeit untrennbar“ (S. 118). Die Taten für andere, die Werke der Nächstenliebe bedeuten keinen Verlust, sondern eine Bereicherung und Steigerung der Lebensbetätigung. Pflicht ist das Gefühl der aufgespeicherten, zur Tat drängenden Kraft. „Handeln können heisst handeln sollen“ (S. 124).

Hierin liegt ein erstes Äquivalent der Pflicht. Ferner erwächst aus dem Bedürfnis, unsere Ideen in die Tat umzusetzen, ein Ausdehnungsdrang als zweites Äquivalent der Pflicht. In gleicher Richtung rückt drittens „die zunehmende Übereinstimmung im Empfindungsvermögen und die immer mehr Gemeinschaft bildende Kraft der höheren Freuden“. Die geistigen Freuden neigen weniger dazu, die Wesen von einander zu trennen; sie sind die mitteilsamsten und die gemeinsamsten. Sie weben ein Band gegenseitiger Beziehungen und vereinigender Gefühle.

Jedes instinktive Gefühl neigt zur Verkümmerung, wenn es der bewussten Reflexion anheim fällt. Sofern sich das Pflichtgefühl nicht durch die Vernunft rechtfertigen lässt, wird es nicht bestehen bleiben. Was soll aber eine individualistisch ansetzende Sittenlehre tun, um gänzliche Selbstaufopferung zu rechtfertigen? Hier verweist G. auf die Freude an Wagnis und Kampf als viertes Äquivalent des Pflichtgefühls. „Der Gefahr um seinetwillen oder um anderer Menschen willen trotzen, also Unerschrockenheit oder Selbstaufopferung beweisen, bedeutet keine Verneinung des persönlichen Lebens: es heisst vielmehr, das Leben zur Erhabenheit steigern (S. 171). Freilich, wenn ich z. B. eine Tat reiner und schlechtweg aufopfernder Nächstenliebe rechtfertigen will, so muss ich, über die wissenschaftliche Sittenlehre hinausgehend, die metaphysische Hypothese wagen. Im „metaphysischen Wagnis“ liegt ein weiteres Äquivalent des Pflichtgefühls. Die positivistische Ethik bedarf der Krönung durch eine individuelle, freie „Philosophie der Hoffnung“.

Gieb es einen natürlichen, sittlichen oder rationalen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Wohlergehen, Vergehen und Schmerz? Sind Belohnung und Strafe sittlich gerechtfertigt? G. beantwortet alle diese Fragen mit einem entschiedenen Nein. Die Naturgesetze sind gänzlich amoralisch. J. St. Mill führt mit Recht das Bedürfnis, jeden Angriff auf das Einzelwesen gezüchtigt zu sehen, auf den Instinkt der persönlichen Verteidigung zurück. G. anerkennt nur die pädagogische und soziale Rechtfertigung der Strafe, stellt die Liebe, auch die zum Übeltäter, über die strafende und belohnende Gerechtigkeit. Hier lautet das Ideal: „das Maximum sozialen Schutzes mit dem Minimum persönlichen Leidens“ (S. 236). Auch die innere Sanktion, Schmerz und Befriedigung des Gewissens, haben nur Sinn und Wert, sofern sie bessern, für die Zukunft wirken und zu guten Entschlüssen leiten. Die Strafen und Belohnungen der Religionen sind sittlich durchaus nicht zu rechtfertigen. „Die Kantische Lehre musste logischerweise auf eine völlige Antinomie zwischen dem reinen „sittlichen Verdienst“ und der Idee einer Belohnung hinauslaufen“ (S. 264). „Das einzig zu verehrende und dauernde Element der Sanktionsidee liegt in der Vorstellung, dass das ideale Gute genügende Kraft sich zu verwirklichen haben muss, um die ganze Natur, die gesamte Welt zu durchdringen“ (S. 268).

Es ist nicht schwer, die Grundgedanken des Buches zu kritisieren. Schon die Feststellung des höchsten Wertes ist sehr angreifbar. Weil unser unbewusster und bewusster Sinn auf Erhaltung oder Steigerung des Lebens geht, braucht noch nicht das Leben an sich wertvoll zu sein. Erst der Inhalt kann dem Leben Wert oder auch Unwert verleihen. Dieser wertgebende Inhalt aber liegt im Gefühl, wie G. selbst mehrfach offen ausspricht. — Ferner scheint mir völlige Aufopferung für ein anderes Ich ebensowenig eines „metaphysischen Wagnisses“ zu bedürfen, wie Hingabe der Gegenwart für die Zukunft. Rein spielerisch sind (wie bei G.s Pendant Nietzsche) nicht selten die biologischen Argumentationen. — Und

trotz alledem sind wir für die Übersetzung des Buches dankbar. Denn es enthält eine Fülle von feinen, anregenden Gedanken in glänzender Form. Es zeigt, wie aus den mit Nietzsche gemeinsamen Prämissen ebensowohl eine Moral glühender Menschenliebe abgeleitet werden kann. Unrecht scheint es mir, dass man diesem Buche die Randbemerkungen Nietzsches beigefügt hat. Sie mochten an anderem Orte veröffentlicht werden — wenn sich dies lohnte — hier gehören sie nicht hin.

Remscheid-Vieringshausen. Erich Becher.

Sidgwick. H. Die Methoden der Ethik. Deutsch von C. Bauer. Bd. 1. Philos.-soziol. Bücherei, Bd. XVII. Leipzig 1909, W. Klinkhardt. (XXII u. 222 S.)

Nach der Ansicht des Ref. gehört das vorliegende Werk zu den wichtigsten Erscheinungen der ethischen Literatur der Neuzeit. Man wird nicht mit Unrecht S.s „Methods of Ethics" Mills „Utilitarianism" und Spencers „Data of Ethics" zur Seite stellen, und in vieler Hinsicht tritt S.s Werk vorteilhaft aus dem Dreigestirn hervor. Was Mills Schrift an populärer Wirkung, Spencers Buch an grossartiger Einseitigkeit voraushaben, das ersetzen die „Methoden der Ethik" durch die umsichtige, vielseitige und gründliche Wissenschaftlichkeit der Untersuchung. Wer von ethischen Schriften eine Beeinflussung seines affektiven Lebens verlangt, wird leicht von S. enttäuscht werden. Es giebt wenige ethische Werke, die mit gleich nüchterner Sachlichkeit geschrieben sind; aber es giebt nach der Ansicht des Ref. auch wenige ethische Werke von so freiem, unparteiischen Urteil. Mit unerbittlicher Offenheit deckt S. alle Schwierigkeiten der fremden wie der eigenen ethischen Überzeugungen auf, anerkennt er den berechtigten Kern in gegnerischen Überzeugungen. Damit kommt ein Element von Eklektizismus in sein System, das wir freilich keineswegs tadeln, sondern vielmehr wissenschaftlich höher bewerten möchten, als jenes einseitig-gewaltsame Durchführen eines oder einiger Gedanken, die man so häufig als konsequent bewundert. S. ist Utilitarist, aber auf intuitionistischer Basis. Die Selbstlosigkeit, die der Utilitarismus fordert, ist als Axiom anzuerkennen. Die Untersuchung der Sittlichkeit des allgemeinen Menschenverstandes zeigt durchaus ihre Vereinbarkeit mit dem Utilitarismus. So verbindet S. die Bentham-Millsche Forderung mit Grundgedanken Butlers und Kants zu einem einheitlichen Ganzen. Aus den Aufzeichnungen S.s ist im Vorworte der Übersetzung eine überaus interessante Darstellung der Entwicklung seines Standpunktes abgedruckt, die über die Motive des Sidgwickschen Denkens vorzüglich orientiert.

Ich gebe kurz den Inhalt des bisher übersetzten ersten Teiles wieder. Ethik ist das Studium dessen, was sein sollte, soweit dies vom freiwilligen Handeln der Individuen abhängt. Dies Seinsollende wird nach verschiedenen Prinzipien bezw. „Methoden" bestimmt. Sie lassen sich auf drei zurückführen: (hedonistischer) Egoismus, Intuitionismus und Utilitarismus.

Die Ethik wird von der Politik als der Wissenschaft von der richtigen Regierung und Gesetzgebung getrennt. Gegen Spencer richten sich Darlegungen des Inhalts, dass es nicht Hauptzweck der Ethik sei, zu bestimmen, was in einer Idealgesellschaft getan werden solle, sondern unter den gegenwärtigen Verhältnissen.

Die Urteile über sittliches, seinsollendes Verhalten betreffen nicht Tatsachen, noch ausschliesslich Mittel zu anderen Zwecken. Sie meinen auch nicht eigentlich, dass der Urteilende ein bestimmtes Gefühl hat, noch dass die Übertretung der Forderungen Strafe nach sich ziehe. Der Begriff des Sollens lässt eine Definition nicht zu. Er lässt sich nur festlegen, indem man seine Beziehungen zu andern Begriffen bestimmt. Die sittlichen Gebote werden stillschweigend als allgemeingültig aufgefasst. Auch wenn man behauptet, dass Sittenregeln nur deshalb bindend seien, weil das eigene Interesse ihre Befolgung fordere, wird man das „Vernunftdiktat" nicht los; der Begriff des „Sollens" als Ausdruck des Verhältnisses

vom vernünftigen Urteil zu nicht-vernünftigen Impulsen bleibt auch für das System des Egoismus bestehen.

In einem wichtigen Kapitel über Lust und Begehren wird der psychologische Hedonismus bekämpft. — Noch gegenwärtig meinen Kritiken des Utilitarismus mit der Widerlegung der psychologischen Hypothese, dass der Gegenstand von Begehren immer Lust sei, den Utilitarismus abgetan zu haben. Da ist die gründliche kritische Untersuchung des Utilitaristen S. über diesen Punkt besonders bemerkenswert. Es wird gezeigt, wie unsere niedersten und höchsten Impulse keineswegs immer auf Lust gehen, und wie eine derartige Hypothese auch nicht durch Berufung auf das Unbewusste gerettet werden kann.

Die für den Determinismus vorliegenden Beweise gelten als „fast erdrückend". Übrigens erscheint die Frage nach dem freien Willen ethisch keineswegs wichtig. Keine Definition, die jemals vom Natürlichen geboten wurde, vermag ein neues ethisches Hauptprinzip zu liefern. Es bleiben die beiden Formen des Hedonismus und der Intuitionismus. Der universalistische Hedonismus, der Utilitarismus, steht dem Intuitionismus näher als dem egoistischen Hedonismus, den S. kurz als Egoismus schlechthin bezeichnet.

Die gewöhnliche Gegenüberstellung von intuitiver und induktiver Methode ist ungenau. Denn auch der Intuitionismus kann vom einzelnen, besonderen ausgehen. Der perzeptionale Intuitionismus nimmt an, dass die sittlichen Intuitionen die Einzelhandlungen direkt betreffen. Demgegenüber betrachtet der dogmatische Intuitionismus die allgemeinen Forderungen des gesunden Menschenverstandes als Axiome. Der philosophische Intuitionismus endlich will zu einem oder einigen absolut wahren und klaren letzten Prinzipien vordringen, von denen, event. mit leichten Berichtigungen, die landläufigen Regeln abgeleitet werden können.

Die antike Ethik ging nicht vom Begriff des „Diktates", des Sollens aus, sondern von dem des Gutes. Nach gewöhnlichem Urteil ist nicht einfach gut und lustbringend zu identifizieren. Wenn wir den Begriff „gut" in Beziehung zum Begehren festlegen wollen, so hätten wir ihn etwa mit „vernunftgemäss begehrenswert" gleichzusetzen.

Der 2. Teil dieses 1. Bandes ist der Untersuchung des egoistischen Hedonismus gewidmet. Der empirische Hedonismus ist die Methode, welche durch „empirisch-reflexives Verfahren" von Lustgefühlen ein Maximum individueller Glückseligkeit zu erreichen trachtet. Hierbei wird die prinzipielle Messbarkeit der Lust und Unlust vorausgesetzt. Lust wird dabei als „ein Gefühl, das vom fühlenden Individuum zur Zeit des Fühlens als begehrenswert empfunden wird", definiert. Eine Reihe von Einwänden gegen die Anwendbarkeit der empirischen Methode wird eingehend geprüft; wichtig ist vor allem die „Paradoxie des Hedonismus", dass das Vorherrschen des Strebens nach eigener Glückseligkeit diese unmöglich mache. S.s Kritik kommt zu dem Schluss, dass den Einwänden zwar viel Gewicht zuzusprechen sei, dass indes die Möglichkeit empirischer Vergleichung der Lust-Unlustgefühle praktisch nicht völlig zu bestreiten sei. Er untersucht dann, ob die Urteile des gemeinen Menschenverstandes über die objektiven Quellen der Lust einen zuverlässigeren Führer zum eigenen Glücke abgeben können; auch hier zeigen sich schwere Mängel, die indes einer solchen Methode wiederum nicht allen praktischen Wert nehmen.

Wird die grösste Glückseligkeit durch Pflichterfüllung gewährleistet? Weder die legalen, noch die sozialen, noch die inneren Sanktionen sichern eine absolute Harmonie zwischen Glück und Pflichterfüllung, wenn auch eine weitgehende Übereinstimmung anerkannt werden mag. Die psychologischen Hypothesen über Lust und Unlust geben durchaus kein wissenschaftliches Mittel an die Hand, nach deduktiver Methode festzustellen, wie der Einzelne sicher sein Glück erreicht.

Remscheid-Vieringshausen. Erich Becher.

Ostwald, Wilhelm. Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft. Philosophisch-soziologische Bücherei. Bd. XVI. W. Klinkhardt, Leipzig 1909. (VIII und 184 S.)

Der Titel des Buches soll andeuten, „dass die Energetik zwar grundsätzliche Betrachtungen zur Kulturwissenschaft liefern kann, dass sie aber keineswegs alle Grundlagen liefert, deren diese Wissenschaft bedarf“ (Vorwort). Freilich erstrebt O. eigentlich mehr: „Es handelt sich um nichts weniger, als um eine Grundlegung der Soziologie vom Gesichtspunkte der Energetik aus“ (S. 3). „Beachten wir, dass unsere verschiedenen Sinnesapparate nur dadurch in Tätigkeit gesetzt werden, dass zwischen ihnen und der Aussenwelt ein Energieaustausch bestimmter Art stattfindet, so erkennen wir, dass wirklich alles, was wir von der Aussenwelt wissen, in Gestalt irgend einer Art Energie zu uns gelangt. Wir erfahren von der Aussenwelt nur ihre Energieverhältnisse, und daher können wir auch alles, was wir von ihr wissen, in Gestalt von Energiebeziehungen ausdrücken“ (S. 9, 10). Auch die geistigen Vorgänge werden energetisch gefasst. Somit besteht alles Geschehen in Energieumwandlung. Bei dieser geht niemals ein Energiequantum vollständig in das gleiche Quantum einer anderen Form über, sondern es entstehen immer neben der zweiten Form noch andere Energien. „Unser praktisches Interesse heftet sich aber keineswegs an die Gesamtmenge, sondern nur an die Menge einer besonderen, von uns angestrebten Energie B, die wir aus einer gegebenen Menge A erhalten können. . . . Wir nennen A die Rohenergie und B die Nutzenergie. . . . $\frac{B}{A}$ mag im Anschluss an technische Beziehungen das Güteverhältnis des fraglichen Umwandlungsvorganges heissen. . . . Die gesamte Kulturarbeit lässt sich als die Bemühung bezeichnen, einerseits die Menge der verfügbaren Rohenergie tunlichst zu vermehren, andererseits das Güteverhältnis ihrer Umwandlung in Nutzenergie zu verbessern“ (S. 23, 24). In diesen Worten tritt die Idee der Schrift zu Tage. Da die freie (d. h. bewegliche, umwandelbare) Energie nur abnehmen, niemals zunehmen kann, lässt sich die bewusste Kulturarbeit „als das Bestreben zur Erhaltung der freien Energie kennzeichnen“ (S. 34). Auf Kosten der freien Energie, die uns die Sonne zustrahlt, geschieht so gut wie alles, was überhaupt auf der Erde geschieht“ (S. 41). Von den Pflanzen wird die Strahlungsenergie in chemische Energie (der Nahrung, der Brennstoffe) umgesetzt, und von dieser zehren wir hauptsächlich. Die Energie des durch die Sonnenstrahlung gehobenen Wassers der Wasserläufe nutzen wir erst in geringem Masse, wie denn überhaupt die Menschheit bezüglich der Energieverwertung noch durchaus in der Kindheit steckt.

Bezüglich der Energiewirtschaft unterscheiden sich Tiere und Pflanzen, indem letztere die Energie der Sonnenstrahlen sammeln, um sie im Lebensprozess zu verbrauchen, während die Tiere nur die von den Pflanzen in chemischer Form festgehaltene Energie verbrauchen, vom Raub leben. Wenn Ostwald übrigens von diesem Gesichtspunkte aus Pflanzen und Tiere unterscheiden will, so ist sein Vorschlag weder neu noch durchführbar, da es unzweifelhafte Pflanzen — Parasiten — giebt, die keine Lichtenergie im Assimilationsprozess verwerten. Man kann nicht einen einzelnen physiologischen Gesichtspunkt der ganzen Fülle von morphologisch-physiologischen Verwandtschaftsbeziehungen zum Trotz als Einteilungsprinzip benutzen. — Aus den Lebensverhältnissen resultiert Kampf und Wettbewerb um die benutzbare Energie. Jedoch Angriff und Abwehr bedeuten Energievergeudungen, welche möglichst einzuschränken im Sinne der zunehmenden Kultur liegt.

Alle Anpassung bedeutet Verbesserung des Güteverhältnisses bei der Umwandlung der Roh- in Nutzenergie. Der Mensch passt nicht seinen Körper an die Umgebung an, sondern umgekehrt die Umgebung an seine

Wünsche. Die Ausdehnung des Energiebesitzes weit über den Umfang des eigenen Körpers hinaus macht den grundlegenden Unterschied zwischen Mensch und Tier aus, bedingt seine Herrschaft über die Erde. Dazu kommt die spezifisch menschliche Fähigkeit der zweckgemässen Umwandlung in die erforderlichen Nutzenergien. Durch das Werkzeug wird die eigene Muskelenergie zweckgemäss transformiert, während Maschinen zur Transformation fremder Energien dienen. „Die Entwicklungsgeschichte der Kultur erweist sich im Lichte der energetischen Auffassung als die Entwicklungsgeschichte des Werkzeugs einerseits und als die Geschichte der Einbeziehung fremder Energien in menschliche Zwecke und die Ausbildung entsprechender Maschinen zu ihrer Umgestaltung andererseits (S. 70). Die Beherrschung fremder Energien beginnt wohl mit der Sklaverei, der Benutzung fremder menschlicher Energie. Die fortschreitende Kultur geht dahin, diese möglichst zu vermindern und Benutzung pflanzlich-tierischer und anorganischer Energien an ihre Stelle treten zu lassen. Noch heute steht die Menschheit in der Epoche der Vorherrschaft der chemisch erzeugten Wärme als Hauptquelle der anorganischen Energien. Doch geht die allgemeine Richtung der Kulturentwicklung auf Vermehrung der elektrischen Energie.

Damit von uns gewünschte Energieumwandlungen stattfinden, müssen wir die fraglichen Energiemengen räumlich wie zeitlich einander nahe bringen, transportieren und aufbewahren. Sehr vollkommen ist die Strahlungsenergie, vor allen aber der elektrische Strom transportierbar. Die chemische Energie (Kohle, Nahrung) zeichnet sich sowohl durch ihre Aufbewahrbarkeit wie durch die Dichte, das Einnehmen eines relativ geringen Raumes, vorteilhaft aus. Daher weisen die Energievorräte der menschlichen Wirtschaft ganz und gar die chemische Beschaffenheit auf.

Ein gewisses Mass von Kultur kann erreicht werden, bevor ein einigermassen erheblicher Vergesellschaftungsvorgang eingetreten ist. Daher ist Kulturwissenschaft nicht mit Soziologie gleichzusetzen. Die Gesellschaft ist energetisch durch die gemeinsame Arbeit zu einem gleichen Ziele zu kennzeichnen. Funktionsteilung und Funktionsvermittlung finden wir im zusammengesetzten Organismus wie in der menschlichen Gesellschaft. Damit sind aber auch die Ähnlichkeiten zwischen beiden im Wesentlichen erschöpft. „Durch die gesellschaftliche Ordnung kann sowohl eine blosse Summierung der Einzelenergien eintreten, wie auch eine funktionelle Steigerung.“ (S. 119.) Ein wesentlicher Vorzug liegt in der Sammlung überindividueller Erfahrung, durch die wiederum Verbesserung des Güteverhältnisses erreicht wird. Die Sprache ist zunächst das allgemeinste Werkzeug des Verkehrs, zur Realisierung der Funktionsteilung in der Gesellschaft. Die natürlichen Sprachen in ihrer Unvollkommenheit und Vielheit bringen eine ungeheure Energievergeudung mit sich; O. tritt darum lebhaft für eine internationale Kunstsprache ein.

Das Recht ist ein soziales Gebilde, das an Stelle der Gewalt tritt, um „vermeidbare Energievergeudungen bei der gegenseitigen Beeinflussung der Gesellschaftsmitglieder aufzuheben“ (S. 145); von diesem Gesichtspunkte aus ist auch die Strafe zu betrachten.

„Unmittelbare Werte sind die Lebensbedürfnisse im weitesten Sinne“ (S. 148). Von den Rohenergien sind einige wenige (z. B. die Luft) unmittelbare, die meisten mittelbare, einer Umwandlung bedürftign Werte. Alle Transformation der Rohenergie in Nutzenergie setzt menschliche Arbeit voraus. Jedes Produkt enthält erstens einen gewissen Anteil Energie als Material, und hat zweitens zu seiner Gestaltung für den beabsichtigten Zweck eines Energieaufwandes bedurft. „Die Summe beider kann man als den objektiven Herstellungswert des Produktes ansehen“ (S. 151). Andererseits hat das Produkt einen Genusswert. Der Tausch beruht darauf, dass zwischen Herstellungswert und Genusswert ein beweglicher Unterschied besteht. Der Markt und das Geld sind Hilfsmittel, den Tausch energetisch günstig zu gestalten.

Sinn und Wert des Staates liegen in der durch ihn bewirkten Zusammenfassung menschlicher Energie für gemeinsame Zwecke. O. bringt eingehende Betrachtungen und Vorschläge inbezug auf das Verhältnis von Staatsmacht und Geldmacht. „Die Wissenschaft ist das allgemeinste Werkzeug, das sich die Menschheit für ihre Zwecke geschaffen hat.“ „Sie kann allgemein als die Technik des systematischen Voraussagens oder Prophezeiens gekennzeichnet werden, und nur solche Kenntnisse können als gesunde Wissenschaft bezeichnet werden, an denen man diesen prophetischen Charakter nachweisen kann“ (S. 169). „Und weshalb wollen wir die Zukunft voraussehen? Weil wir unsere Handlungen so einrichten wollen, dass wir die erwünschten Verhältnisse mit dem geringsten Energieaufwande erreichen. Also beruht alle Kultur in letzter und letzter Linie auf der Wissenschaft, und die Wissenschaft muss gleichzeitig als die höchste Blüte, wie als die tiefste Wurzel der Kultur bezeichnet werden“ (S. 170). Zum Schluss folgen Betrachtungen über die Bedeutung grosser Männer, die Organisation der Wissenschaft und die Reformation der Schule, wie sie O. auch a. a. O. angestellt hat.

Sympathisch berühren an dem Buche die flotte Darstellung und ein hoffnungsfroher Radikalismus, der sicherlich in Technikerkreisen etwa viel Anklang finden wird. Wenn wir kritisch Stellung nehmen wollen, so wäre zunächst als Grundlage des Ganzen O's. energetische Philosophie zu prüfen. Davon ist hier abzusehen; Ref. steht ihr ablehnend gegenüber. Trotzdem behält die energetische Betrachtung natürlich für einige Gebiete des Kulturlebens ihre Bedeutung. Doch zeigt O's. Schrift, dass es sich dabei in erster Linie um die technischen Fundamente der Kultur handelt. Von Sittlichkeit, Kunst und Religion ist im vorliegenden Buche selten die Rede. Und selbst bei technischen Einrichtungen wird der Energiebegriff nicht immer im Sinne der Denkökonomie der Kulturwissenschaft verwandt. Für diese Wissenschaft liegt die Bedeutung des Blasrohrs doch wohl nicht darin, „dass eine an sich nicht grosse Arbeitsmenge, die durch die Brust- und Wangenmuskeln beschafft wird, in genau gerichtete Bewegungsenergie übergeführt wird“ (S. 77). O. wertet die energetischen Grundlagen der Kulturwissenschaft nicht überall gleich; Ref. ist der Meinung, dass er ihre Bedeutung zuweilen erheblich überschätzt. Auch wenn man zugiebt, das alles Wirkliche Energie sei, so folgt daraus noch nicht, dass es angebracht ist, alle Erkenntnis energetisch zu formulieren. Das Wesentliche an den Kulturerrungenschaften liegt für uns nicht darin, dass diese etwa aus Energien bestehen. O. mag eine Statue als ein Gebilde aus Volumenergie, Lageenergie, Formenergie u. s. w. beschreiben, damit wird dasjenige nicht getroffen, was sie zum Kunstwerk, zum wesentlichen Gegenstande der Kulturwissenschaft macht.

Remscheid-Vieringhausen. Erich Becher.

Rost, G. Das Gewissen und das sittliche Grundgesetz, der Trieb zum geistigen Leben und die Gerechtigkeit. Eine neue gemeinverständliche Erklärung des Gewissens im Anschluss an Kant. Stade 1906. (39 S.)

— — Geistiges Leben. Lebensanschauung auf Grund der Tatsache des Gewissens und der Idee der Entwicklung. Eine Apologie des christlichen Glaubens. Stade 1907. (47 S.)

Beide Schriften stellen sich grosse Aufgaben. „Neue Erklärung des Gewissens“, „Fortführung der Kantischen Grundgedanken“, eine „einheitliche Lebensanschauung, die den öden Materialismus entschieden zurückweist, die mit unserem modernen Denken in Einklang steht und die das uns von den Vätern überkommene Erbe an idealen Gütern sicher wahrt“. Beide Schriften wollen dabei diese grossen Aufgaben durch psychologische Untersuchung lösen. Daran liegt es auch, dass sie uns trotz der rühmenswerten Einfachheit der Darstellung nicht befriedigen können. Die wahre lichtvolle Klarheit, die in unerkannte Tiefen des Problems in einer „neuen

Erklärung" durch Einen Spalt wenigstens fluten sollte, ist mit leicht verständlichem, klarem Stil noch nicht gewonnen. Das Resultat in der ersten grundlegenden Schrift über das Gewissen formuliert der Verfasser S. 38: „Das Gewissen ist ein Gefühl, aber ein sehr bestimmtes; es ist das auf der inneren Nötigung zur Unterscheidung zwischen gut und böse beruhende Gefühl von der damit gegebenen Fähigkeit zu selbständigem, von der Aussenwelt freiem Denken und Wollen und von der Verpflichtung zur Ausübung dieser Befähigung." Die Verpflichtung ist somit das Zweite, das Gefühl von der Fähigkeit das Erste, obgleich dies doch auch wieder auf einer Nötigung beruht; das ist ein böser Zirkel und dazu eine fatale ethische Genealogie: Ich kann, also soll ich auch. Kant stellt „Sollen" oben hin, das Können ist die zweite Frage, um die das Soll sich zu kümmern hat. Sollte jedoch der Verf. nur den ersten Teil des Satzes, indem er das Resultat giebt, für wichtig halten, so ist ihm zuzugeben, dass dieser das Richtige andeutet und nur insofern falsch ist, als das Gewissen nicht in der Nötigung, sondern im Gefühl der Befähigung gefunden wird. Ich glaube aber, dass solche Unklarheiten in den wichtigsten Definitionen uns nicht erlauben, ein Buch zu empfehlen. Dass uns daran im besonderen die schnelle Art mit Fichte und Kant fertig zu werden, dies wenig tiefe Verständnis für Kants kategorischen Imperativ, die oberflächliche Behandlung des schwierigen Problems: Pflicht und Neigung, hindern, will ich nur noch hinzufügen. Es giebt tiefere und gründlichere Untersuchungen über dies wichtige Problem. Die Vorzüge aber auch die Schwächen dieser grundlegenden Schrift teilt leider auch die zweite, die mir auch apologetisch nicht durchschlagend erscheint, weil das zu beweisende, dass die christliche Weltanschauung unabweisbar sei, da sie mit der religionslosen unabweisbaren Weltanschauung, die sich auf das Gewissen gründe, übereinstimme, schon im Obersatz enthalten ist. Denn der Inhalt der Gewissensforderung und somit der religionslosen Weltanschauung ist vom Verfasser aus der christlichen Weltanschauung genommen. Da ist freilich der Beweis leicht, wenn er nur auch ein wirklich durchschlagender wäre.

Die Idee ist ja gut, eine Apologie des Christentums auf die Gewissenstatsache aufzubauen. Viel ist schon zu ihrer Lösung beigetragen worden, besonders durch die Untersuchungen über „Luther und Kant". Rost aber bringt dazu weder alles bisher Gesagte in guter Zusammenfassung noch etwas wirklich Neues.

Laufen (Baden). Hermann Maas.

Kaftan, Julius. Drei akademische Reden. Die Lehre Kants vom kategorischen Imperativ. Der ethische Wert der Wissenschaft. Die Einheit des Erkennens. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1908. (71 S.)

Sehr erquickliche, geistig ausserordentlich frische und anregende Untersuchungen! Die erste führt die so gern übertriebenen Bedenken gegen Kants kategorischen Imperativ insofern auf ihr berechtigtes Mass zurück, als darin der Nachweis geführt wird, dass die Fragen an den kategorischen Imperativ nach dem Zweck und nach dem Inhalt zwar zu recht bestehen, dass sie auch leicht durch eine die intuitive Betrachtung Kants ergänzende teleologische zu beantworten sind, dass aber diese keineswegs an die Stelle jener intuitiven Moral Kants, sondern nur ergänzend zur Seite treten darf. Für die sittliche Praxis darf sie überhaupt nicht in Betracht kommen, sondern nur für die ethische Überlegung. So aber wird sie die Lehre vom kategorischen Imperativ in ihrer bleibenden Bedeutung, ihrer absoluten Berechtigung und in ihrem Tiefsinn erst recht darzutun vermögen. Die Bemerkungen über Gewissen und Geschichte und Inhalt der sittlichen Forderungen sind in ihrer feinen Zurückhaltung und klaren Entwicklung Gedanken eines echten Kantianers.

Dieser entscheidet sich auch in der zweiten Rede „über den ethischen Wert der Wissenschaft", die eigentlich auf dies Problem: Sittlichkeit und Kultur hinausläuft, gegen Schleiermacher für Kant. Entweder liegt der

ethische Wert der Wissenschaft in der wissenschaftlichen Leistung selbst (so Schleiermacher), oder er erwächst ihr im Zusammenhang mit der Person, von der sie ausgeht. Mit vollem Recht wird in dieser Alternative der grosse eigentlich einzig mögliche Hauptunterschied sittlicher Anschauung gefunden. Von ausserordentlicher Kraft und Schönheit ist die Darstellung des Gegensatzes. Auch Schleiermachers Idee vom sittlichen Leben, die in der Herrschaft des Geistes über die Natur dessen Grundgedanken sieht, ist in ihrem gewinnenden Glanze gemalt, ebenso überzeugend ist aber auch die eigene Entscheidung des Verf. für Kant. Eine mittlere Auffassung lehnt er ab, nur einige Missverständnisse des Gegensatzes will er abwehren und zeigen, dass darin indirekt eine Art von Einschränkung desselben liegt, nicht aber eine Aufhebung. Statt des Nebeneinander der Kulturwerte und der moralischen Werte hält er eine nicht bloss praktische, die ja schon im Leben vorliegt, sondern auch theoretische Verbindung der Beiden für notwendig. Wie fügt sich die Kultur mit ihren Aufgaben der sittlichen Lebensordnung ein? heisst dann das Problem. Auch warnt er vor absoluter rigoristischer Aburteilung resp. Beurteilung der Personen nach ihrer Stellungnahme in diesem Gegensatz hüben oder drüben, und er tut das im Hinblick auf Schleiermacher und seine Persönlichkeit mit vollem Recht. Aber trotzdem bleibt der unauszugleichende Gegensatz bestehen, die zwei Antworten verhalten sich wie Ja und Nein, die Moral der gebrochenen Linie (Kant) ist mit der der geraden Linie (Schleiermacher) nicht in Einklang zu bringen. Und es ist ein Gegensatz nicht nur des Lebensideals, sondern der Weltanschauungen überhaupt, da es sich in ihnen ja auch um ein Werten und Deuten der Wirklichkeit handelt. Drum müssen wir uns für Kant entscheiden. Das ist fast objektiv erwiesen. Denn: Kultur und Sittlichkeit sind einander nicht gleichzusetzen, Kulturentwicklung und sittlicher Fortschritt fallen keineswegs zusammen, das Gewissen ist zu allen Zeiten im Kleinen wie im Grossen oft von ausschlaggebender Bedeutung im Gegensatz zum kulturellen Erfolg, und schliesslich steigen die Völker, in denen die innere Freiheit, um die es sich in Kants Ethik handelt, als eine höhere Macht alles umspannt, auch in ihrem freien Tun und Lassen, da ja jene Macht schliesslich Leben oder Tod an Gehorsam oder Ungehorsam gegen das Sittengesetz knüpft. Eine ausserordentlich packende und beglückende Rektoratsrede!

Die dritte Rede über die Einheit des Erkennens sucht die Unmöglichkeit dieser Einheit an einem Beispiel zu erweisen, nämlich an der Zusammenfassung von Gottesglauben und Wissenschaft. Luther hat durch seine neue Fassung des Glaubensbegriffs sie gesprengt. „Der Satz der Rechtfertigung durch den Glauben, der Quellpunkt der Reformation als einer inneren Bewegung des Geistes, spricht dies schlagend aus.“ Die Gotteserkenntnis ist eine Erkenntnis *ihrer* Art. Sie ist persönliche Überzeugung. In einer solchen sind aber immer Wertgefühle das Entscheidende. „Was wir als den höchsten Wert innewerden, das setzen wir als die oberste Macht über alles Wirkliche.“ Dies gilt von allem Erkennen der Welt des Geistes. Ich muss sie aus meinem inneren Leben deuten. Hier ist der Unterschied zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften, der bis in das innerste Wesen des Erkenntnisprozesses reicht. Wenn wir auf das wirkliche Erkennen und auf die lebendigen Kräfte der positiven Wissenschaft sehen, erscheint als das durch die Sache Geforderte der Begriff vom Glauben, den wir der Reformation verdanken, als das Auffallende und Befremdende dagegen die überlieferte Fassung der Einheit des Erkennens. Auf einem Werturteil beruhte auch diese, auf dem Glauben, dass das Absolute uns zugänglich werde im Denken und Erkennen. Das war das Erbe Griechenlands gegen das dies andere Werturteil sich wandte, das aus dem Geist des Evangeliums geboren, durch die Reformation ein wirksamer Faktor unsrer Kultur ward und unaufhaltsam vordrang durch die positive Wissenschaft und die Wendung, die Kant der Philosophie gegeben hat: Das Absolute wird uns zugänglich im geistigen Willen, der die Persönlichkeit macht.

Ein Beitrag zur Erkenntnistheorie, der dem Ort und der Gelegenheit der Rede in seiner Klarheit und Übersichtlichkeit m. E. ausserordentlich entsprach.

Laufen (Baden). Hermann Maas.

Vorländer, Karl, Geschichte der Philosophie. 2. Auflage. 2 Bde. (XIV, 361 S.); (VIII, 512 S.). 8°. Leipzig, Dürr, 1908. (Philosophische Bibliothek, Bd. 105. 106).

Die 1903 erschienene 1. Auflage hat bald ihr Publikum gefunden; dass schon nach 5 Jahren eine neue nötig wurde, ist ein gutes Zeichen. Die Philosophie scheint auch im weiteren Kreise der Studierenden — für diese im ausgedehntesten Sinne des Wortes ist das Buch geschrieben — mit mehr Gründlichkeit und tieferem geschichtlichem Blick betrieben zu werden. Andererseits reizt Vs. Buch geradezu zum Studium. Und damit ist die wertvollste Eigenschaft bezeichnet, die ein solches Handbuch haben kann; es ist überall anregend.

V. hat das Ziel, das er sich 1903 steckte, erreicht: die Lücke auszufüllen, die zwischen den grossen Werken von Überweg-Heinze, K. Fischer u. s. w. einerseits, und den kleineren Kompendien andererseits klaffte (I, III); er hat so ein Buch geschaffen, das über alle philosophischen Systeme des Altertums, des Mittelalters und der Neuzeit, ohne allzu monographisch zu werden, eingehend referiert, die wichtigste Sonderliteratur zu jedem § angiebt, am Schlusse (Bd. II², 482 ff., in zwei ausführlichen Nachschlageparagraphen, vgl. V.s Verteidigung gegen die diese §§ 78, 79 [1. Aufl. § 87] betreffenden Ausstellungen Bd. II², VII f.) „Die philosophischen Einzeldisziplinen in der Gegenwart“ und im Auslande notiert und durch die ganze Art der Behandlung des Stoffes den Leser zur selbständigen Beschäftigung mit den behandelten Problemen reizt.

Er tut es vor allem durch die kräftige Betonung seiner eigenen systematischen Ueberzeugung. (Er hat sich — leider allzu kurz und skizzenhaft Bd. II², 435 selbst gezeichnet.[1])) Dass er bei Plato, Descartes, Leibniz, Kant, H. Cohen mit besonderer Liebe verweilt, beeinträchtigt die Objektivität etwa der Artikel über Aristoteles, Bacon, Locke, Hume, Wundt in keiner Weise. Im Gegenteil: der Leser lernt durch diese Offenheit klarer sehen und selbständiger urteilen, denn was die 'objektiven' Historiker der Philosophie den ‚Geist der Zeiten' heissen, das 'ist im Grund der Herren eigner Geist, in dem die Zeiten sich bespiegeln'. Ein offenes Bekenntnis zur eigenen philosophischen Auffassung, „deren sich eben, bei allem Streben nach Objektivität, kein Philosophiehistoriker entchlagen kann — und soll“ (Vorwort zur 2. Aufl. I, VII) kommt der wahren Objektivität viel näher.

Der Grundcharakter des Buches ist in der neuen Auflage erhalten geblieben. Die Literatur seit 1903 ist verarbeitet und ihre wichtigsten Erscheinungen sind angeführt. Die Artikel selbst sind, was Altertum und Mittelalter — d. h. Bd. I der 1. Aufl. — angeht, wesentlich unverändert geblieben. Um die Stärke der beiden Bände — in der 1. Aufl. X und 292 SS. des I. gegen VIII. u. 539 SS. des II. Bandes — in ein harmonischeres Verhältnis zu setzen, wurde das Kapitel: Uebergangszeit ('Philosophie der Renaissance' und 'Die Begründung der modernen Naturwissenschaft' (Lionardo bis Newton), in der 1. Aufl., Bd. II, S. 1—61, dem Bd. I angeschlossen, wo es jetzt die SS. 285—352 einnimmt. Hier setzen die wichtigeren Besserungen und Zusätze der Neuauflage ein, wobei V. sich besonders Ernst Cassirers 'Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit' (2 Bde. 1906 f.) verpflichtet weiss (vgl. II², VIII; Ref. darf auf seine Besprechungen des Cassirerschen Werkes im Lit. Zentralbl. 1907, No. 39, Sp. 1236—39

[1]) Zur Ergänzung vgl. auch Ellissens Anzeige von Vorländers 'Kant i Marx' (1909) in den KSt. Bd. XIV, 109 f.

und in der Altpreussischen Monatsschrift 1908, S. 150—59 hinweisen). Ich nenne die Zusätze zu Cusanus (I, 295), über Zabarella und Fracastoro (I, 312), zu Montaigne (I, 314). Der Artikel über Vico ist mit Recht aus der Gesamtübersicht über die neuere Philosophie in Italien (Bd. II¹, S. 522) an die ihm historisch gebührende Stelle (Bd. I², S. 324 f., nach Grotius) gerückt und erweitert worden; der über Kepler erhält I, S. 329 f. vertiefende Zusätze, desgl. der über Gassendi I, S. 346. Neu ist der Abschnitt über Glanvill (I, 348).

In Bd. II finden sich Zusätze bei Geulincx (S. 19), Malebranche (S. 20 ff.), Pascal (S. 22 ff.). Burthogge, Digby, Norris, Collier, Raphson (S. 36 f.) sind neue Namen, der Newtonianer Clarke wird ebendort jetzt auch erkenntnistheoretisch kurz behandelt. Die durchgreifendste Umarbeitung hat das grosse Kapitel über Leibniz erfahren (19 SS. in der 1., 26 in der 2. Aufl.); vgl. auch V.s Bemerkung in der Vorrede I², VIII), hauptsächlich im Anschluss an die seit 1904 in der Philos. Bibl. erschienenen, von Buchenau verdeutschten und von Cassirer herausgegebenen „Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie“; vgl. des Referenten ausführliche Anzeige dieser trefflichen Leibniz-Ausgabe im Literar. Zentralblatt 1909, Nr. 6, Sp. 180—82, Nr. 7, Sp. 220—22. — Lockes „inkonsequent durchgeführter Sensualismus“ (II¹, S. 141) wird Bd. II², S. 93 in schärfere Beleuchtung gerückt. Bei Berkeley ist neu herangezogen seine letzte Schrift 'Siris' (S. 108 f.), bei Hume die Gewissheitstheorie im Anschluss an seine Ausführungen 'Ueber die Wunder' eingehender behandelt (S. 114). Das Abschnittchen über Maupertuis ist erweitert (S. 131), dem Rousseaukapitel als Einleitung ein Urteil Goethes über die Encyklopädisten voraufgeschickt (S. 145). Völlig umgearbeitet ist die Darstellung von Tschirnhaus' Philosophie (S. 155 f.). Nur geringe Erweiterung hat die Betrachtung Wolffs (S. 159) erfahren; Rüdiger und bes. Crusius sind jetzt (S. 163) in Einzelheiten genauer geschildert, da sie nicht ohne Einfluss auf Kants vorkritische Periode gewesen sind. Ganz neu eingeführt ist Euler (S. 163 f.), eingehender charakterisiert Lambert (S. 164).

Die grossen Partien über **Kant** (S. 170 ff.) konnten in der Neuauflage bibliographisch weiter ausgebaut werden: zwischen die 1. und 2. Auflage fällt bes. das Kantjubiläum von 1904; es brachte „freilich viel Spreu neben wenig Weizen“.

In den späteren Kapiteln finden sich vorwiegend bibliographische Nachträge. Ferner sind unter „Wirkung Feuerbachs“ (S. 369) einige Namen neu hinzugefügt, in der Skizze über den Neu-Thomismus wird kurz auf den Schell-Streit hingewiesen (S. 395). Tiefer greifende Umarbeitungen zeigt wieder die Darstellung Techners (S. 405 ff.), der (S. 407) ein neuer Abschnitt „Nachwirkungen“ angehängt ist.

Eine beträchtliche Erweiterung musste dem Kapitel Hermann Cohen zuteil werden infolge des Erscheinens der „Ethik des reinen Willens“ (3 Seiten, S. 427 ff.). Die knappe Darstellung der Religionsphilosophie Cohens (in der 1. Aufl. II, S. 465) konnte in der 2. Aufl. unter Hinweis auf die „Ethik“ und eine kleine Schrift des Jahres 1907: „Religion und Sittlichkeit“ gekürzt werden (vgl. S. 429). Bei Paul Natorp sind (S. 430) die neueren Schriften berücksichtigt. Unter den „Neukantianern“ sind S. 436 einige neue Namen zu finden. S. 458 werden neu verzeichnet Vertreter der Kantischen Richtung unter den Sozialisten Österreichs.

Erweitert ist die Uebersicht über die neuromantischen Strömungen der Gegenwart (S. 469 ff.). — Unter den „idealistischen Strömungen der Gegenwart“ ist neu vertreten Uphues (S. 472 f.), ein Rückblick über die neueste Entwicklung der idealistischen Philosophie in Deutschland ist diesem Kapitel in der 2. Aufl. hinzugefügt (S. 474). S. 476 haben wir jetzt eine neue Skizzierung des Positivismus nach Petzoldt. Aus den vielen Nachträgen zu den Eingangs dieser Besprechung

erwähnten §§ 78. 79. (1. Aufl., § 87) hebe ich hervor die Skizzierung der Ostwaldschen Energetik (S. 488 f.).

Im Schlussworte muss V. — im Gegensatz zu der Zeit, da er die 1. Aufl. schrieb — eine Zunahme der spekulativen Metaphysik feststellen (vgl. die Zusätze zur 'Neuromantik'!). Dieser Erscheinung gegenüber hebt er, unter Hinblick auf die gesunden philosophischen Strömungen der Gegenwart, die ein Streben erkennen lässt, Philosophie und Leben in vollkommeneren Einklang miteinander zu setzen, die wahre Aufgabe der Philosophie als einer Prinzipienlehre der Wissenschaften und des Lebens hervor.

* * *

Ich darf zur Prüfung bei einer hoffentlich bald nötig werdenden 3. Auflage einige Berichtigungen und Wünsche anbringen.

Bd. I, 55, Z. 13 v. u. f. lies: ; **ein solcher ist er** freilich nur im Keime. — S. 86, Z. 18 lies führten. — S. 99, Z. 16 v. u. lies es statt sie (?). — S. 121, Z. 16 v. u. streiche sie vor vor. — Zu Meister Eckhart (S. 278) vgl. A. Spamer, Zur Ueberlieferung der Pfeifferschen Eckeharttexte (Beitr. z. Gesch. d. dtsch. Sprache u. Lit. hrsg. v. Paul, Sievers und Braune, Bd. 34 (1908) S. 307 ff.), wo festgestellt wird, welche Stücke mit Sicherheit Eckhart zugewiesen werden dürfen. — Bei Seuse (S. 282) kann jetzt auf die massgebende Ausgabe der deutschen Schriften durch Bihlmeyer (Stuttgart 1907) verwiesen werden. — Ueber Joh. Sturm (S. 306) verzeichnet Th. Ziegler, Gesch. d. Pädag., 2. Aufl. 1904, S. 91 neuere Literatur. — S. 311, Z. 4 f. des § 5 lies: **Ihre Vorkämpfer** in Deutschland haben wir schon. — S. 348, Z. 15 v. u. setze Komma nach Abstammung.

Bd. II, S. 13, Z. 10 lies überwuchern. — S. 62, Z. 12 liess 2. Aufl. (statt 5.). — S. 75, Z. 24 lies nun statt nur. — S. 101 war vielleicht Bischof Butlers Hauptwerk zu nennen (The Analogy of Religion to the Constitution and Course of Nature, 1736). — S. 105, Z. 13 lies: ; es eignet ihm nicht die Lockesche Breite; Z. 15: und eine Konsequenz, die strenger ist als die seiner Vorgänger. — S. 110, Z. 12 v. u. lies 1904 statt 1906. In der Hume-Literatur verdienen Erwähnung W. B. Elkin, Hume (New-York 1904) [enthält S. 315 ff. die vollständigste neuere Hume-Bibliographie; vgl. auch meine Anzeige im Literar. Zentralblatt 1905, No. 52, Sp. 1773 ff.] und als Hauptquelle für Humes Leben Burton, The Life and Correspondence of David Hume 1846. — Der neueste Abdruck der Ausgabe der Works durch Green & Grose (nicht Grosse wie S. 111, Z. 3 v. u. steht) ist die von 1898. — S. 155, Z. 3 f. lies: Die Wirksamkeit des u. s. w. fällt noch in die Zeit Leibniz'. — S. 171, Z. 3 lies: Kants **Tode** (statt Geburt). — S. 174, Z. 14: 'Kant über Pädagogik' ist neu ediert von Th. Vogt, Langensalza, Beyer, 2. Aufl. 1883. — S. 174, Z. 19 ff.: Kants 'Uebergang', den V. entgegen Chamberlain für ziemlich wertlos hält (vgl. auch Vorländers Rezension von Chamberlains 'Kant' in der Monatsschrift f. höh. Schulen V (1906), S. 508), wird von H. Cohen, Kants Theorie der Erf.², S. 63—66 für die Erkenntnis der Stellung zu Newton als aufschlussreich bezeichnet. — Zur Literatur über Kants vorkritische Periode gehört jetzt auch P. Boehm, Die vorkritischen Schriften Kants, Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Kantischen Philosophie, Strassburg 1906. — S. 183, Z. 6 v. u. lies: Th. d. Erf., **2. Aufl.** 147. — S. 189, Z. 13 ff.: von A. Riehl, Der philosophische Kritizismus, Bd. 1, liegt seit 1908 die 2. wesentlich umgearbeitete Aufl. vor. — Zu S. 264 oben (Herder) tritt C. Siegel, Herder als Philosoph, 1907; vgl. L. Macks ausführliche Anzeige in den KSt. XIV, 99 ff. — Ueber Schelling (S. 287) vgl. K. Hoffmann, Die Umbildung der Kantischen Lehre vom Genie in Schellings System des transzendentalen Idealismus (Berner Studien z. Philo-

sophie ed. L. Stein, Bd. 53, 1907). — Die Kritik Schopenhauers (S. 359 f.) erscheint mir zu skizzenhaft im Verhältnis zu der eingehenden Darstellung seiner Philosophie. — O. Sieberts Gesch. d. neueren deutschen Philosophie verdient nach der vernichtenden Rezension durch F. Medicus (KSt. XI, 276 ff.) die Bezeichnung 'fleissige Sammlung' (S. 363, Z. 12 ff.) und die Gegenüberstellung mit Vorländer nicht mehr. — Unter 'Wirkung Feuerbachs' konnte vielleicht des Einflusses auf Gottfried Keller und entsprechender Partien im 'Grünen Heinrich' gedacht werden; vgl. auch J. Bächtold, G. Kellers Leben, Bd. I[4], S. 332 f. — Auf das Verhältnis der Commerschen Richtung zu Kant (S. 395) wirft B. Bauchs Abhandlung 'Kant in neuer ultramontan- und liberalkatholischer Beleuchtung' (KSt. Bd. XIII, 32 ff.) und die Entgegnung im Commerschen 'Jahrbuch': 'Ein Vorstoss der Kantstudien gegen die katholische Wissenschaft' ein grelles Licht. — S. 396 ('Darwinismus') durfte unter den Vorbereitern des Entwicklungsgedankens auch Leibniz genannt werden; vgl. S. 69, Z. 7 v. u. ff. — S. 420, Z. 3 v. u. lies jetzt: 8. Aufl. 1908. — S. 435, Z. 4 v. u. lies Darstellungen. Zu Mach (S. 489) vgl. R. Hönigswald, Zur Kritik der Machschen Philosophie (1903). — S. 497, Z. 17 v. u. lies: **vollkommeneren** Einklang.

Dass am Ende auch des 1. Bandes ein besonderes Register zu finden, ist nicht unbedingt nötig, aber nicht störend; hingegen dass der Inhalt von Bd. I nicht in das Register bei Bd. II verarbeitet ist, d. h. dieses nur den Inhalt von Bd. II umfasst und kein Gesamtregister darstellt, erschwert die Benutzung. Es würde sich ferner empfehlen, im Register diejenigen Seitenzahlen, welche den wichtigsten Artikel über den betr. Philosophen enthalten, fett zu drucken, um dem zu rascher Orientierung Nachschlagenden überflüssiges Blättern zu ersparen. Die Trennung des Registers in je eines für 'Philosophen' und 'Literatoren' könnte dafür wegfallen, und die Seitenzahlen der 'Literatoren' würden dann durch Petit oder Kursiv markiert werden. —

* * *

Die gediegene Art, in der V. das historische mit dem systematischen Elemente zu vereinigen verstanden hat, machen das Buch zum philosophiegeschichtlichen Handbuch par excellence. Es gehört auf den Arbeitstisch eines jeden der Philosophie 'Beflissenen'.

Düsseldorf. Paul Wüst.

Meyerson, Émile. Identité et Réalité. Paris, Félix Alcan. 1908. (431 S.)

Meyersons Schrift ist vor allem dadurch interessant und bedeutsam, dass sie die beiden Extreme der philosophischen Betrachtung, die Sklaverei abstrakter Dialektik und die Sklaverei der Tatsachen, vermeidet: durch eine glückliche Verbindung erkenntnistheoretischer Analyse und naturphilosophischer Reflexion. Sie ist eine Widerlegung des Positivismus auf seinem eigenen Gebiet, auf dem Gebiete der positiven Forschung. Und was von besonderem Werte: die Mittel dieser Widerlegung sind nicht der Rüstkammer eines bestimmten Systems entnommen, sondern ergeben sich dem Verfasser aus einer vorurteilslosen Betrachtung des Wesens der konkreten wissenschaftlichen Erkenntnis. Er beginnt mit einer genauen Analyse und Unterscheidung des Begriffes der Kausalität und des Begriffes der Gesetzlichkeit, die häufig mit einander verwechselt werden. Der Positivismus, der das von Auguste Comte festgelegte Programm vertritt, trachtet mit allen Mitteln danach, dem Gesetzesbegriff die Alleinherrschaft zu verschaffen. Denn er schränkt die Aufgabe des Forschens und Erkennens auf eine konstante äussere Zuordnung einzelner Erscheinungen und Erscheinungskomplexe ein: und nichts anderes ist im Begriff des Gesetzes enthalten. Aber diese Einschränkung widerspricht dem tieferen Sinn der theoretischen Erkenntnis. Hier genügt nicht die passive Hin-

nahme der Wahrnehmungszusammenhänge, die assoziative Zuordnung zweier Erscheinungskomplexe, es wird die Beschreibung durch die Erklärung ergänzt. Und diese Leistung obliegt dem Begriff der Kausalität. Es ist kein geringes historisches Verdienst Meyersons, dass er aus dem Texte der Newtonschen Naturphilosophie den Nachweis erbringt, wie intensiv Newton selber für die ursächliche Erklärung der Gravitation interessiert war. Wenn er diesem Problem in seiner Prinzipienlehre aus dem Wege ging, so ist der Grund dafür keineswegs in einer positivistischen Tendenz, sondern in dem Bestreben zu suchen, in der Fundierung der Mechanik die Aufstellung von Hypothesen zu vermeiden. Aber er hat die willkürlichen Grenzen seiner Betrachtung nicht mit den Schranken der Forschung überhaupt verwechselt.

So wendet sich Meyerson der Analyse des „Kausalitätsproblems" zu. Er verfolgt seine konkrete Gestaltung durch die Entwicklung der Naturforschung, er betrachtet von diesem Gesichtspunkte aus die Prinzipien der Trägheit, der Erhaltung des Stoffes und der Energie und gelangt schliesslich zu dem interessanten Ergebnis, dass der Begritf der Kausalität, wo er konsequent zu Ende gedacht werde, mit dem Begriff der Identität zur Deckung zu kommen strebe. Die völlige Gleichheit von Ursache und Wirkung ist ja das Kriterium dafür, dass es sich um einen ursächlichen Zusammenhang handelt. Dass sie sich niemals in concreto erweisen lässt, ist der sicherste Beweis für den idealen, aprioristischen Charakter dieser Forderung. Der Apriorismus wird hier zu einer der wesentlichsten Instanzen gegen den Positivismus. Das Verhältnis von Identität und Kausalität ist Meyersons Darstellung gemäss gleichsam ein asymptotisches. Die vollendete Kausalität wäre Identität: Dann aber könnte auch nicht mehr von Kausalität gesprochen werden, da dieser Begriff stets das Vorhandensein zweier zu einander in Beziehung stehender Glieder voraussetzt. Die Vollendung der Kausalität bedeutet ihre Negierung. In dies Paradoxon der Erkenntnistheorie lässt der Verfasser seine ausserordentlich interessanten Untersuchungen über das Wesen der Ursächlichkeit münden.

Das Prinzip alles kausalen Forschens und Erklärens ist demnach auf die Ausschaltung der Zeit gerichtet. Denn die Identifizierung von Ursache und Wirkung, von Antecedens und Konsequenz schliesst die Möglichkeit einer Veränderung und Entwicklung, überhaupt eines zeitlichen Werdens aus. Die moderne Naturforschung gelangt so auf dem Boden ihrer Betrachtung zu einem Standpunkte, der sich dem der Eleatik nähert. Es ist überaus anregend, zu sehen, wie hier von Laplace und Parmenides, zwei aus so verschiedenen Kulturen entsprungenen, von so verschiedenen Voraussetzungen ausgehenden Denkern gezeigt wird, dass ihre Weltformel beinahe dieselbe ist. Aber Meyerson begnügt sich nicht damit, die Tendenz der Naturforschung zu bestimmen. Er geht bis zu den letzten Voraussetzungen des Erkennens zurück, die schon in der Wahrnehmung hervortreten. Eines der wichtigsten Kapitel seines Buches führt den Titel: „Le sens commun" und ist der Analyse des naiven Intellektes gewidmet. Auch der naive Intellekt stellt die Frage nach Ursache und Wirkung prinzipiell im selben Sinne wie der Naturforscher. Auch der naive Intellekt ist von der unabhängigen Existenz der Aussenwelt überzeugt, er ist von der Überzeugung beseelt, dass die Aussenwelt sich in keine wesenlose Phantasmagorie auflöst, dass sie mehr ist als Bewusstseinsinhalt und dementsprechend auch dort besteht, wo sie keinen Gegenstand einer unmittelbaren Wahrnehmung bildet. Der naive Intellekt findet im naiven Realismus seine entsprechende Ausdrucksform. Auch für ihn sind Identität und Realität Korrelate oder sogar Wechselbegriffe. Da es im unaufhörlichen Wandel der Vorstellungen kein Substanzielles, Beharrendes giebt, projiziert er dasselbe auf die äussere Wirklichkeit. Die Objekte im Raum werden von ihm als solche betrachtet und gewertet, die mit sich identisch bleiben, auch wenn der sinnliche Aspekt dieser Vorstellungsart widerstreitet. Der naive Intellekt entspricht demnach keineswegs dem Posi-

tivismus, der sich mit Stolz auf ihn zu berufen pflegt, denn er ist seiner ursprünglichen Beschaffenheit nach metaphysisch. Das Erinnerungsvermögen, wohl die fundamentalste Fähigkeit des Bewusstseins, bezeichnet bereits diesen Urtrieb des menschlichen Geistes, das Identische im Wechsel festzuhalten. Die Substanz, die ja nichts anders ist als die hypostasierte Identität, lässt sich demnach als das objektive Korrelat zur Gedächtnisfunktion ansehen. Von einer gänzlich anderen Seite herkommend und einem völlig verschiedenen Ziele entgegenstrebend, gelangt hier Meyerson zu einer ähnlichen These wie Richard Avenarius in seinen empiriokritischen Axiomen: Dass dem theoretischen Erkennen keine wesentlich anderen Mittel und Werkzeuge zu Gebote stehen als dem naiven. Während Avenarius damit aber die Metaphysik überwinden will, sucht sie Meyerson dergestalt zu verewigen.

Denn die Unterscheidung zwischen den Begriffen der Gesetzlichkeit und der Kausalität, die er an die Schwelle seines Werkes rückt, ist bestimmt, auch den Abschluss des Ganzen vorzubereiten. Der kausale Erklärungstrieb, von dem wir schon das Wahrnehmen beherrscht und gelenkt sehen, ist unerlässlich für die Forschung. Und nicht bloss, wie man gegen den immer noch wirksamen Baconismus hervorheben muss, zur Bildung von „Arbeitshypothesen", die zu neuen Entdeckungen den Anlass geben, sondern auch zum unmittelbaren Begreifen der Wirklichkeit. Aber in seiner vollendeten Entfaltung würde er, gleichsam dialektisch, den Gegenstand aufheben, den es zu erklären gilt. Denn er strebt danach, alles Sein des zeitlichen Werde-Charakters zu entkleiden und auf die leere Form der Identität, der bestimmungslosen Einheit, zurückzuführen; er strebt danach, es schliesslich in das absolute Nichts aufzulösen. Daher fordert die Natur der Dinge selber das Fortbestehen des Prinzips der Gesetzmässigkeit neben dem der kausalen Erklärung. Denn es ist in ihr ein irrationales Element, das Element der Vielheit, der spezifischen Mannigfaltigkeit, das sein Recht fordert. Und diesem entspricht das Prinzip der Gesetzmässigkeit, sofern es die Verschiedenheit der Ursache und der Wirkung setzt und fixiert. Das natürliche Sein bietet uns keinen einheitlichen und eindeutigen Aspekt. Zwar scheint die Einheit des Intellektes auf einen innersten Punkt der Koinzidenz und Gemeinschaft jener beiden Prinzipien hinzuweisen: aber angesichts des irrationalen Charakters der Realität ist dies eine unvollziehbare ideale Forderung. Historisch lässt sich Meyersons Resultat dahin charakterisieren, dass weder das Weltbild des Parmenides noch das Heraklits für sich genommen, dass eigentlich erst beide zusammen dem Wesen der Wirklichkeit gerecht werden. Und in dem glücklichen Versuch, dies bedeutsame Resultat aus einer konkreten, im fortwährenden Anschluss an die Methoden und Mittel der Naturforschung unternommenen Betrachtung der Dinge herzuleiten, besteht der Wert des Buches, das in Frankreich eine ausserordentlich günstige Aufnahme gefunden hat. Ob die enge Beziehung, die Meyerson zwischen den Begriffen der Kausalität und der Identität setzt, allen Seiten des ersten Begriffes entspricht, möchte ich bezweifeln. Dass aber eine Seite richtig hervorgehoben wurde, und gerade jene, die für den Gedankengang der Schrift entscheidend ist, muss eingeräumt werden. Und so ist diese als ein interessanter und gediegener Versuch der Naturphilosophie zu betrachten, dem man auch in Deutschland weite Verbreitung wünschen kann.

Wien. Oscar Ewald.

Richert, Hans. Schopenhauer, seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Bedeutung (mit dem Bildnisse Schopenhauers) 2. Aufl. Leipzig (Teubner) 1909 (II u. 114 S.)

Die immer umfangreicher werdende Teubnersche Sammlung „aus Natur und Geisteswelt" enthält eine kleine philosophische Bibliothek. Dazu gehört auch das schon in 2. Auflage erscheinende Buch Richerts über Schopenhauer. Es ist aus Vorlesungen entstanden, die der Verfasser

in der deutschen Gesellschaft für Kunst und Wissenschaft zu Bromberg gehalten hat. Damit ist auch der Leserkreis bestimmt. Der Zweck des Buches ist, wie Richert selbst angibt, eine für das Verständnis eines gebildeten Laienpublikums berechnete Darstellung der Philosophie Schopenhauers, und sie rechtfertigt sich aus der grossen Bedeutung Schopenhauers für die verschiedensten Gebiete menschlicher Kultur. Richert hat sich deshalb die Aufgabe gestellt, durch ausgiebige Verwendung der für Schopenhauers Denk- und Schreibweise charakteristischen Stellen die Lust, in die glänzend geschriebenen Schriften des Philosophen selbst einzudringen, zu wecken. Er hat aber ausserdem versucht, die Punkte Schopenhauerscher Philosophie, die auch für den Gegner seiner Gedankengänge eine merkwürdige Anziehungskraft besitzen, stark hervorzuheben. Schon in der kurzen Darstellung der ersten Lebensjahre findet er die Anfänge der späteren philosophischen Entwicklung; dabei streift er mit Recht hier die Abhängigkeit von Plato und Kant, um bei der zusammenhängenden Darstellung der mit Kant gemeinsamen und von ihm trennenden Punkte darauf zurückgreifen zu können. In 4 Kapiteln führt er in die z. T. schwierigen Anschauungen Schopenhauers über die Welt als Wille und Vorstellung ein; hauptsächlich aber sucht er die praktischen Lebensanschauungen des Philosophen, die infolge ihrer Klarheit und Tiefe in dem Denken vieler Menschen Eingang gefunden haben, in aller Kürze scharf zu begrenzen. Ein Eingehen auf seine Stellung zu den modernen religiösen Bestrebungen und zu Nietzsche ist selbstverständlich. Der Verfasser bemüht sich, getreu dem Grundsatz der Darstellung Kuno Fischers mit seinem eigenen Urteil zurückzuhalten, um dann in der ausführlichen Kritik am Ende des Buchs trotz aller persönlichen Wertschätzung und Hervorkehrung der auch heute noch anerkannten Qualitäten die grossen Grundfehler seines Systems aufzudecken. Das Buch will nach seiner ganzen Anlage die grossen, eingehenden Darstellungen der Philosophie Schopenhauers nicht verdrängen; es kann aber zur vorläufigen Einführung in dessen Philosophie sehr gute Dienste leisten.

Freiburg i. Baden. Dr. A. Maas.

Kern, Berthold. Das Problem des Lebens in kritischer Bearbeitung. (Berlin, Hirschwald, 1909; VIII u. 592 S.)

Der gelehrte und scharfsinnige Verfasser hat seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt schon früher ausführlich dargelegt („Das Wesen des menschlichen Seelen- und Geisteslebens", 1905); gegenwärtig zeigt er uns, wie sich das Problem der „Kritik der teleologischen Urteilskraft" von seiner Warte aus anschaut.

„Kritischen Idealismus" nennt er (S. 580) seine Lehre; aber von Kants Position entfernt er sich um ein gutes Stück, und zwar auf der Strasse, die einst zu Hegel führte. „Panlogismus" würde ich seine Ansicht lieber taufen. Denn er setzt Kants „transscendentale Apperzeption" dem Denken gleich („Das Wesen", S. 74 f.): so erzeugt die urteilende und begriffsbildende Funktion die ganze Welt; die „ist", wie sie gedacht werden muss (S. 356), ist eine Welt von Begriffen (S. 59); die Empfindungen selber nämlich, aus denen der Sensualist sein Universum aufbaut, sind dem Verfasser nur Begriffe, durch beschreibendes Urteilen entwickelt (S. 61 ff., 72 ff., 92, 299); und Urteilsbegriffe, weiter nichts, sind ihm Gefühle wie Willensakte (S. 70, 312, 527, 532).

Aber wie könnte er uns zu seiner Meinung bekehren? So tief er auch blickt: er sieht die Klippe nicht, an der jeder Panlogismus für immer scheitern muss. Alle Bestimmtheiten der Welt sind und bleiben irrational, dagegen ist kein Kraut gewachsen. Warum sind gerade soviel Atome (oder Planeten) gerade so im Raume verteilt? Warum ist diese Rose rot, jene weiss? Warum —? Genug! Hab ich ein für die Logik unauflösliches Substrat, so mag die Logik einen Kosmos draus machen; aber um das dunkle „Ding an sich" kommt höchstens der Sensualist, dagegen der Panlogist nimmermehr herum. In der Tat, was hilft

es dem Verfasser, den verhassten Begriff auszumerzen (S. 307, 579): wenn er doch von „Einwirkungen", die das Denken erfährt (S. 61), von „Gegenständen" seiner „Untersuchung", von „Vorgängen", die es in verschiedener Art auffasst (S. 298 ff., 321, 343), sprechen muss? Fasse ich ein X bald als a, bald als b auf und sind beide Auffassungen gleich berechtigt, so kann weder a noch b mit dem X mehr unmittelbar identisch sein. Also ist die „Welt" nicht dem Denken gleich.

Dazu kommt ein Zweites. Wir wissen und merken nichts davon, dass schon in der einfachen Empfindung Urteile stecken. Soll das nun dennoch der Fall sein, dann müssen sie vor Aeonen gefällt und durch Übung „automatisch geworden" sein (S. 90, 311 f.); das welterzeugende Denken muss also (wie ja auch Hegel wollte) eine Entwicklung hinter sich haben (S. 319, 554, 573); was sich jedoch entwickelt, fällt in die Welt hinein und darf mit jener transscendentalen Funktion der weltsetzenden Intelligenz nicht mehr identifiziert werden. Nur der vom Verfasser abgewiesene „Psychologismus" vermag m. E. diese Schwierigkeit zu überwinden; wie? steht hier nicht in Frage.

Kann Ref. somit dem Verfasser seine Prämissen nicht zugeben, so bekennt er doch, dass alles Weitere mit strenger Folgerichtigkeit aus ihnen sich ergibt. Auch der Raum ist ein „kategorialer Begriff" (S. 77, 94); jenachdem das Denken ihn auf die eine, unzerrissene Wirklichkeit anwendet oder nicht, entsteht die körperliche oder die seelische Erlebnisreihe; beide enthalten also die gleichen Elemente, nur verschieden betrachtet („Das Wesen", S. 22 ff.; „Prbl.", S. 39, 90, 105, 119, 289, 298, 302. 315, 326, 345, 574). Die verwickeltsten Vorgänge sieht man bequemer als psychische an (S. 349 ff.); aber keinerlei Grund liegt vor, auch die räumlich leicht erfassbaren so zu deuten; von „unbewussten Empfindungen" und vom Panpsychismus will der Verfasser demnach nichts hören (S. 305, 322). Dem psychischen Geschehen dagegen wird eine cerebrale Parallele ausnahmslos beigeordnet; und da ist es nun zu bewundern, wie scharf und richtig (im Gegensatze zu Wundt, S. 45) das Denken, als individueller Vorgang, der in die Welt hineingehört und dem Gehirnveränderungen entsprechen, von jener transscendentalen logischen Funktion, die überhaupt erst Welt erzeugt, abgesondert wird (S. 568 ff.).

Innerhalb der physikalischen Betrachtungsweise wird die restlose Durchführung der mechanistischen Methode gefordert. Wohl darf man die Teleologie zu Hilfe rufen, wo die kausale Konstruktion noch misslingt; aber Maxime muss es bleiben, diese immer und immer wieder zu versuchen; und keinesfalls sollen die beiden verschiedenartigen Auffassungen durcheinandergewirrt werden; denn „Zweck" ist ein rein psychologischer Begriff; und „objektive Zweckmässigkeit" daher ein sinnleeres Wortgefüge; wer mithin das Telos in die physiologische Ursachkette einschmuggelt, richtet nur Konfusion an. — Das Alles stimmt genau mit Kants Darlegungen überein; und auch der Ref. schliesst sich hier jedem Worte des Verfassers an und fühlt sich im Kampfe gegen den unklaren Neovitalismus als dessen Bundesgenossen. (Vgl. S. 113 ff., 215 ff., 358 ff., 458 ff.) Dagegen findet er eine Schwäche des Buches darin, dass der unleugbare, tiefe Gegensatz zwischen der organischen und der unorganischen Welt mit etwas oberflächlichen Beschwichtigungen überbrückt wird (S. 181, 189, 346); auch die bedenkliche Lehre von der Urzeugung wird leichthin angenommen (S. 353 f.); hier, fürchte ich, werden die Vitalisten einsetzen, und der Verfasser wird Mühe haben, sich ihrer Pfeile zu erwehren.

Viel interessanter aber als die mechanistischen Postulate des Verfassers ist seine Methode, die „Relativität der Begriffe" als Ursache und zugleich als Lösung naturwissenschaftlicher Streitfragen aufzufassen (S. 380, 386). Wir sahen bereits: die psychologische und die physiologische, die finale und die kausale Betrachtung der gleichen Wirklichkeit sind gleich erlaubt (S. 474); nur muss jede Ansicht reinlich und mit der gegensätzlichen unvermischt durchgeführt werden. Dieselbe Regel gilt nun auch meist, wo

Theorien einander bekämpfen. Da fechten z. B. Präformisten und Epigenetiker widereinander; aber wozu? (S. 382). „Wenn wir den Keim als Objekt betrachten, dann ist er nichts als ein Erzeugnis äusserer Umstände"; betrachten wir ihn „als Subjekt, dann erst tritt die Auffassung in ihr Recht, nach welcher der Keim sich der wechselnden Mannigfaltigkeit der äusseren Bedingungen gegenüber behauptet". „Die Grenze zwischen Organismus und Umgebung ist ja für die objektive Naturbetrachtung eine willkürlich gezogene" (383); fassen wir jenen dagegen (S. 384) als „subjektives Ich", dann wird er „zum Ausgangspunkt der Entwicklung". — So sucht der Verfasser allerlei grundsätzliche Zwistigkeiten als Scheinkämpfe zu enthüllen, sogar den grossen Streit zwischen den Anhängern Darwins und denen Lamarcks (S. 392, 432 ff.); ist dabei bald mehr, bald weniger glücklich, bleibt aber immer geistvoll und anregend ja, gewisse Teile dieses (6.) Abschnittes hält Ref. für eine dauernde Bereicherung unserer Einsichten.

Alles in Allem wird niemand die gediegene Arbeit lesen, ohne hohe Achtung vor dem Scharfsinn, dem gewissenhaften Fleiss und den ausgebreiteten Kenntnissen des Verfassers zu empfinden. Auch der Stil ist klar, als Ausdruck klaren Denkens. Minderes Lob scheint die Anordnung zu verdienen; im 5. und 7. Abschnitt z. B. steht Vieles, was in die Prämissen gehörte; daher belästigen zahlreiche Wiederholungen; schon die par Zitate des Ref. geben eine Probe. Auch hätten (im 3. und 4. Abschnitt) manche allbekannte physikalische und physiologische Tatsachen vorausgesetzt werden können, deren abermalige Darlegung den kundigen Leser ermüdet. Und so ist das Buch ein wenig breit geraten. Bei einer Neuauflage — die der Ref. dem tüchtigen Werke von Herzen wünscht — würde er raten zu komprimieren und dadurch den Inhalt noch wirksamer zu machen.

Berlin. Julius Schultz.

Stephan, Horst, Herders Philosophie. Ausgewählte Denkmäler aus der Werdezeit der neuen deutschen Bildung. Herausgegeben von Horst Stephan. Leipzig, Dürrsche Verlagsbuchhandlung, 1906. (Philosophische Bibliothek, Bd. 112.)

Der XLIV u. 310 Seiten starke Band stellt ein gediegenes Hilfsmittel dar für jeden, der, mit der deutschen Geistesgeschichte beschäftigt, sich in die Gedankenwelt Herders begeben will, in der, für uns so glücklich, die Fäden der ganzen bedeutsamen Entwicklung im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts zusammenlaufen. Von dem ästhetischen Gebiet absehend, dem mit Recht ein besonderes Band zugebilligt wird, soll die stattliche Auswahl die allgemeinen Grundlagen, die geschichts- und die religionsphilosophischen Anschauungen Herders erkennen lassen und enthält daher I. die Abhandlungen 'Vom Ursprung der Sprache' (in der älteren Fassung, „von der die historische Wirkung ausgegangen ist") und 'Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele' (in der Fassung von 1778), II. Proben aus 'Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit' und den 'Ideen', III. die Gespräche 'Gott' und einiges aus der „noch immer zu wenig beachteten philosophischen Lyrik"; dazu anhangweise Aeusserungen über 'Lebensanschauung und Lebensideal', meist aus Predigten zusammengestellt. Die ausgelassenen Stücke sind (nach Suphan natürlich) in den „Erläuterungen vermerkt: wo angebracht, mit kurzer Inhaltsangabe, statt deren bei den 'Ideen' das mit abgedruckte Inhaltsverzeichnis Herders die Gesamtübersicht ermöglicht. Uebrigens sind die Erläuterungen auf das knappste Mass beschränkt. Den Bedürfnissen des Studierenden entspricht das 23 Seiten starke, zweiteilige Personen- und Sachverzeichnis. Die Einleitung bringt, nachdem die Bedeutung von Herders Philosophie ausgeführt ist, einen das Wesentliche gut hervorhebenden Lebensabriss, wobei Verf. in der Würdigung der Bückeburger „Zeit der religiösen Siedeglut" von „den vorgefassten Meinungen liberaler Literarhistoriker" abweicht (vgl. seine Schrift: Herder in Bückeburg und

seine Bedeutung für die Kirchengeschichte. 1905). Es folgt eine kurze Uebersicht von Herders Verhältnis zu Kant, worüber uns inzwischen Siegel eingehend unterrichtet hat. Ein vierter Abschnitt erläutert Auswahl und Druckform (7 Seiten); im letzten wird die wichtigste Literatur nicht nur verzeichnet, sondern dankenswerterweise auch etwas charakterisiert. Zu bedenken wäre vielleicht gewesen, ob nicht Verweise auf Parallelstellen, Keime und Anwendungen, in andern Schriften Herders, die Verf. nicht aufnehmen zu können bedauert (S. XXXVI), am Platze waren.

Düsseldorf. Lorenz Mack.

G . . . r, Schönheit, Güte, Zweck. Erster Teil: Kant und Schopenhauer. (287 S.)

Mit welch' naiver Impertinenz der Name Kants missbraucht werden kann, zeigt dieses Buch, dessen Inhalt kompletter Unsinn ist. Da Kants Geist aber vom Verfasser angerufen ist, so möge er sich auch Kants Antwort auf solche Expektorationen nachschlagen. Sie steht im „Versuch über die Krankheiten des Kopfes, wo er eine elende, grüblerische Schrift für eine Reinigung des Gehirns erklärt, wodurch viel schädliche Feuchtigkeiten abgezogen werden, wo er aber fortfährt: „In diesem Falle wäre es ratsam, der Natur einen andern Weg der Reinigung anzuweisen, damit das Uebel gründlich und in aller Stille abgeführt würde, ohne das gemeine Wesen zu beunruhigen."

Laufer (Baden). Hermann Maas.

Braun, Otto, Dr. phil., Rudolf Euckens Philosophie und das Bildungsproblem. Zwei Vorträge gehalten im Lehrerverein zu Harburg. Leipzig, Fritz Eckardt, 1909. (54 S.)

Otto Braun hat sich durch zahlreiche Schriften als Verehrer Euckens bekannt gemacht. Für Eucken will auch diese neue Veröffentlichung werben. Sie teilt des Meisters Tugend, aber auch seine Schwäche. Die Tugend: denn wie Euckens Schriften selbst sind diese Vorträge geeignet, im Leser jene allgemeine Stimmung zu erwecken, die in Euckens Philosophieren wirkt. — Zugleich aber auch die Schwäche: ebenso wenig wie Eucken gelangt Braun über dies blosse Stimmungmachen hinaus. Es liegt mir fern, behaupten zu wollen, dass es etwas Geringes sei um das Stimmungmachen. In der Philosophie ist es eine wichtige, nicht jedem gegebene Kunst. Aber es ist nicht Alles. Eine begrifflich zureichende Feststellung der Euckenschen Philosophie, ihre Begründung im sachlichen Befund der Lebensvorgänge, eine ernsthafte Auseinandersetzung mit entgegenstehenden Ausdeutungen dieses Befundes: das Alles fehlt bei Braun, wie es bei seinem Meister fehlt. Euckens Philosophie ist zur Zeit noch keine Wissenschaft: sie ist eine Kunst. Als Kunst steht sie uns menschlich nah; als blosse Kunst bleibt sie uns wissenschaftlich fern. Hier ist ein schwerer Mangel, den zu heilen, wenn es dem Meister versagt ist, seinen Verehrern obliegen wird.

Greifswald. Günther Jacoby.

Read, Carveth, M. A. Grote Professor of Philosophy in the University of London. The Metaphysics of Nature. 2. ed. London (Black) 1908. (XIV und 354 S.)

Professor Carveth Read liefert uns in seinem, nunmehr in zweiter Auflage erschienenen und in England viel gelesenen Werke „The Metaphysics of Nature eine Art von „Einleitung in die Philosophie". Das Buch ist umfassender, als seine Aufschrift erwarten lässt. Statt sich in einseitige Metaphysik im Sinne der naturwissenschaftlichen Begriffsdichtung zu verbohren, schneidet Read alle möglichen mit der Erkenntnis der Natur zusammenhängenden Fragen an, die sogenannten „Grundfragen" der Philosophie in der Erkenntnislehre und der Ontologie, in der Psychologie und der Physik. — Aber leider allzuhäufig schneidet Read diese Fragen wirklich auch nur an: der Eine sagt so, der Andre sagt so: allenfalls noch: der

Verfasser sagt so — das ist der Eindruck, mit dem man die meisten Abschnitte verlässt. Darin ist Reads Buch wenigstens kein Buch für die Vernunft der Faulen. Diese, da sie belehrt sein wollen und auf den Zwang der Beweise ausgehen, finden schwerlich bei Read ihre Rechnung. Die aber selbst denken wollen, und zwar nicht nur im Sinne der letzten Vollendung des Angefangenen, sondern die vom Verfasser nur den ersten Anstoss zu eigenem Philosophieren erwarten, die schwerste Arbeit selbst zu leisten wünschen: diese finden bei Read, was sie suchen — Anregung.

Aus den durch das Buch zerstreuten eigenen Anschauungen des Verfassers hebe ich seine Lehre von der Wahrheit und seine Verteidigung der Lehre von der Allbeseelung hervor.

In dem Streite zwischen den amerikanischen Pragmatisten und den englischen Gegnern des Pragmatismus bieten Reads Ausführungen über den Begriff der Wahrheit zweifellos eine dankenswerte Klärung. Die von Dewey viel verhandelte Frage, ob Wahrheit Abbildung der Wirklichkeit sei, löst Read durch eine dreifache Unterscheidung. Meint Wirklichkeit das „Ding an sich", dann gibt es keine Akbildung der Wirklichkeit. Dann gibt es aber auch keine Wahrheit; denn das „Ding an sich" ist unerkennbar. Meint aber Wahrheit Erfassung des sinnlich Gegebenen: dann haben die Sinneswahrnehmungen keine Wahrheit, sondern sie sind die Wirklichkeit selber. Endlich, Wahrheit im eigentlichen Sinne des Wortes: die Uebereinstimmung des gedachten Gegenstandes mit dem gemeinten. Hier in der Tat ist Abbildung oder, wie Read mit Recht vorzieht, zu sagen: Uebereinstimmung das wesentliche Kennzeichen der Wahrheit. — Die von den Pragmatisten bekämpfte Wahrheitslehre also besteht zu Recht.

Weniger glücklich erscheint mir Reads Versuch, die Lehre von der Allbeseelung zu verteidigen. Er selbst aber legt Wert auf diesen Versuch. Es ist im Grunde die alte Frage Berkeleys: „wie wäre es möglich, dass ein Bewusstsein Ausserbewusstes in sich habe?" Das wäre gewiss unmöglich. Alles was Gegenstand der Erkenntnis ist, ist eben deshalb auch ein Gegenstand des Bewusstseins. Dass wir von „subjektiv" und „objektiv" sprechen, steht damit keineswegs im Widerstreit. Hier also würde niemand Einspruch erheben. Aber vom Gegenstande des Bewusstseins zu einem selbstbewussten Gegenstande ist noch ein weiter und kein unbedenklicher Weg. Read geht ihn. Er glaubt alle Dinge in der Welt beseelt: etwa wie Fechner einst, oder Paulsen. Das ist gewiss eine harmlose Annahme. Ihr fehlt jedoch der wissenschaftlich zureichende Beweis; es fehlt ihr gleichzeitig die Möglichkeit zu einer wissenschaftlichen Verwendung und Bewährung. Die Annahme der Allbeseelung bleibt — auch bei Read — ein zwar unterhaltendes, sie wird aber auch bei ihm kein belehrendes Erzeugnis menschlicher Vorstellungsweise. —

Dass Reads Metaphysics of Nature sich grosser Beliebtheit in englischen Kreisen erfreut, hat seinen Grund nicht zum Wenigsten in der liebenswürdigen und klaren Art der Darstellung, durch die der Verfasser den Leser bis an die Schwierigkeiten heran, wenn auch nicht immer in sie hineinführt. Diese Liebenswürdigkeit und Klarheit wird dem Buche auch in Deutschland viele Freunde erwerben.

Greifswald. Günther Jacoby.

Schücking, Walter, Prof. der Rechte in Marburg. Die Organisation der Welt. Leipzig, Kröner 1909.

Die Schrift ist im Wesen eine Darstellung der Entwickelung der Weltreichsidee von ihren ersten Anfängen und teilweisen Verwirklichungen im Altertum bis zu den im Haager Kongress zum Ausdrucke gelangten Strömungen des modernen Weltverkehrslebens. Das den Pazifismus lebhaft vertretende und auf einen Weltstaatenbund, dem nach des Verf. Meinung ein Weltbundesstaat folgen wird, abzielende Werk will im Gegensatz zu der historischen Rechtsschule und ihrem Positivismus die Idee „des Richtigen" im Rechte, oder eines modernen Naturrechts nach dem Beispiele von A. Menger in den Vordergrund treten lassen. Freilich nicht

ein Naturrecht, wie das von H. Grotius, „das für alle Zeiten und alle Völker Geltung haben müsste", sondern ein solches, das seine Normen „aus den natürlichen Bedürfnissen" ableitet. Staatsgesinnung steht ihm dabei nicht mit Weltbürgertum im Gegensatz; ja er betont: „Je mehr Staatsgesinnung, umsomehr Weltbürgertum".

An der Hand dieses Gedankens führt er uns zunächst in kurzen geschichtlichen Ueberblicken an den Weltreichen der Assyrer, der Perser, Alexanders und der Römer vorüber, wobei er auch den Kosmopolitismus der damaligen Denker, der Zyniker und der Stoiker streift. Dann behandelt er das Weltstaatsstreben im Mittelalter, Karl den Grossen, die Hohenstaufen, die Kirche und die Ideen von Dante und von Peter Dubois, der bereits den Schiedsgerichtsgedanken erfasst hatte, sodann die Zeit der absoluten Monarchie, die er die Zeit der Desorganisation nennt. Hier werden die Pläne Campanellas, Sullys, und endlich St. Pierres genauerer Betrachtung unterzogen, woran sich die Besprechung von Kants Traktat über den ewigen Frieden anschliesst. Aber die Zeit nach der französischen Revolution schwemmte dann die internationalen Friedensideen wieder hinweg. Nach der heiligen Allianz, welche die Rechte der Völker nicht anerkannte, die schon Kant als Bedingung für Beseitigung der Kriege betrachtet hatte, beginnt nun, wie ebenfalls Kant richtig voraussah, die zunehmende Handelsbeziehung, zwischen den Völkern ein Band zu knüpfen. Die Sozialdemokratie, deren Verdienste um den Weltfrieden die spätere Zeit werde zu würdigen wissen, drängt auf internationale Annäherung, etwa 233 internationale Organisationen gruppieren sich um die offizielle Organisation im Haager Schiedsgericht, und auch die Haager Kongresse, in denen dank dem Widerstreben Deutschlands, das Verf. scharf verurteilt, nur der Gedanke des obligatorischen Schiedsgerichts, nicht aber dieses selbst angenommen wurde und ebensowenig der Gedanke der Abrüstung, beweist trotzdem Fortschritte in internationaler Verständigung. Auf dem Boden der Artikel des ersten Haager Kongresses sind schon 98 Schiedsverträge zu stande gekommen, der zweite hat die Zahl der Artikel über Schiedsverträge verdoppelt, und bei der zunehmenden Menge der durch Staatsvertrag zu regelnden Gegenstände, die in das Privatrecht hinübergreifen, wird sich allmählich ganz von selbst die Notwendigkeit verstärken, den Souveränitätsgedanken allgemeineren Zielen unterzuordnen. Statt des monarchischen Weltstaats der Vergangenheit, so meint Verf., würden wir den republikanischen der Zukunft erhalten, ohne dass die Selbständigkeit der einzelnen Staatsgebilde dabei not zu leiden brauchte. Mark Aurels Wort werde erfüllt: „Die Staaten werden sich zu einander verhalten, wie die Häuser einer Stadt."

Dass wir der methodischen Grundlage, die Verf. wählt und dem Ziel als ganzem lebhaft zustimmen müssen, versteht sich von selbst. Wenn wir etwas daran kritisieren sollen, so ist es das, dass Verf. eben jene Grundlage, wonach er Normen nachweisen will, die aus den konkreten Bedürfnissen abgeleitet werden, unseres Erachtens erstens nicht richtig bestimmt, zweitens aber die eigne Bestimmung nicht durchgreifend seiner Untersuchung zu Grunde legt. Schon der Titel „die Organisation der Welt" ist ein viel zu weiter Mantel für eine Untersuchung, die die Entwickelung doch wesentlich nur unter dem pazifistischen Gesichtspunkte betrachtet.

Er bestimmt erstens seine Grundlage nicht ganz richtig, indem er nicht zwischen konkreten Normen und der allgemeinen Gesetzmässigkeit, d. h. der Einheitlichkeit des Zusammenhangs ineinandergreifender menschlicher Tätigkeiten unterscheidet, welche jeder Norm zu Grunde liegen müssen. Darum versäumt er zweitens zu zeigen, wie die Bildung dieser konkreten Normen und ebenso deren Wiederauflösung durch die Entwickelung in den Zusammenhängen der menschlichen Tätigkeiten selbst bedingt wird, wie sie Ref. in seinen „wirtschaftlichen Grundlagen der Moral" darzulegen bemüht war. So erfahren wir nicht, warum die den in ursprüng-

licher Weise zusammenlebenden Völkern aufgestülpten Tributreiche der Assyrer, Perser etc. an der inneren Differenzierung und Desorganisation des Herrenstamms zu Grunde gehen, wie das schon organisatorischere Römerreich Handel und Sklavenwirtschaft miteinander erzeugt und dann durch die entwickelte Sklavenwirtschaft den Handel und damit den inneren Zusammenhang seines Wirtschaftsgefüges lähmt, wie die Feudalwirtschaft sich ausbildet und den mittelalterlichen Kirchenstaat begründet, und wie dieser durch den von ihm selbst geförderten Handel aufgelöst wird, wie sich daraus im Konflikt der alten und neuen Mächte die territoriale Grossunternehmung des Absolutismus zusammenschliesst, und durch die Verallgemeinerung des Handels mittelst der fabrikmässigen Marktproduktion das Bedürfnis nach persönlicher Freiheit und Verfassung für — die Handeltreibenden entsteht. Dass die Freiheit der Person mit allen Idealen, die daran hängen, nicht etwa aus blauer Luft, sondern direkt aus den Bedürfnissen des freien Handels erzeugt und genährt worden sind, und mit ihm wieder schwinden müssen, wenn nicht höhere reale Lebensformen diese Ideale zu tragen vermögen, entgeht ihm. Dass der schöne Ideenliberalismus seinen Gedanken wesentlich von der schimmernden Schale ausstrahlt, welche der Geschäftsliberalismus notwendig ausschwitzen und in der er sich bergen musste, wie das Feudalwesen in der mittelalterlichen Kirche: das ist dessen Vertretern, zu denen auch Verf. gehört, trotz ihrem persönlich so warmen Idealismus ein Buch mit sieben Siegeln. Das ist ihnen schon „materialistisch". Und doch ist es kein anderer „Materialismus", als der, dessen Bedeutung sie persönlich sofort erkennen würden, wenn sie ihre wohlwollenden Denkerstirnen nur einmal ein par Tage ohne geeignete Zufuhr durch den Magen lassen wollten. Dieser Materialismus leugnet nicht die Idee, verkennt nicht ihren Wert. Im Gegenteil! Aber er zeigt den Boden, auf dem sie werden und sich so oder so gestalten kann, und auch den, auf dem sie verkümmern und schwinden muss. Das verkennt Verf. So kann er von einem „natürlichen Selbstbestimmungsrechte der Völker" reden, das doch durchaus nicht überall und unter allen Umständen so „natürlich" ist. Er selbst will es ja durch seinen Schiedsgerichtshof doch ganz energisch eingeschränkt wissen. Er kann glauben, die sehr verwickelte Frage, wie der Unternehmer im Handelsstaat, von dem es obendrein ganz unrichtig heisst, dass ihm der „volle Arbeitsertrag" — richtig wäre „ein Mehrwert" — zufalle, „den Arbeiter bei Krankheit und Not nicht ohne weiteres auf die Strasse setzen dürfe, sei eine „Frage einfacher Gerechtigkeit". O, nein, in der reinen Handelsorganisation kauft der handeltreibende Fabrikant die Arbeitskraft gleich jeder anderen Ware, und so wenig er gezwungen werden kann, einen sonstigen Lieferanten weiter zu behalten, dessen Ware ihm nicht genügt, so wenig braucht er den Arbeiter zu behalten, dessen Ware „Arbeitskraft" ihm nicht mehr zusagt. Das „Natürliche" in diesem Verhältnis ist es also gerade, dass er ihn auf die Strasse werfen darf. Und es bedarf einer anderen Existenzgrundlage, z. B. der Organisation der Arbeiterschaft, um anstelle der „einfachen Gerechtigkeit" dieses Verhältnisses eine andere „einfache Gerechtigkeit" zu erzwingen. Bis heute ist man damit freilich noch nicht sehr weit, nicht über blosse Surrogate hinausgekommen. Die gleiche Verkennung seitens des Verf. kann ihn sodann glauben lassen, „die Kulturstaaten" seien „Rechtsstaaten", nicht bloss Freihandels-Rechtsstaaten, und er kann endlich glauben, die Friedensbewegung werde wirklich in allem so ausschlaggebend bloss durch die zunehmenden Verkehrsbeziehungen zwischen den Nationen bedingt. Hier hat ja Verf. wenigstens wirklich realen Boden unter den Füssen und zeigt in erfreulicher Weise die relative Abhängigkeit dieser Bestrebung von der zunehmenden Verkehrsbeziehung. Aber ob dies die einzige Instanz ist, ob nicht die zunehmende Unberechenbarkeit des Kriegsausgangs und vor allem die Angst vor dem, was dem besiegten Lande erfahrungsmässig im Innern zu drohen pflegt, ebenfalls ganz wesentlich zur Sicherung des Friedens bis jetzt mitwirken? Und

ob nicht trotzdem noch ganz gewaltige Gegeninstanzen gegen die Sicherheit des Friedenszustandes ebenfalls in rascher Entwickelung begriffen sind?

Verf. unterscheidet in keiner Weise die heute streitenden sozialen Gewalten, das auf Freiheit und Verkehr fussende eigentliche Industriekapital, das sich heute im Hansabund nochmals aufbäumt, und das auf Beherrschung im Inneren und äusseren ausgehende fast allmächtige Rentenkapital, das von den Schollen- und Minenagrariern mit Hilfe der Himmelsagrarier getragen, der eigentliche Nährboden aller heute wieder zunehmenden Rechtsvernichtung im Innern und aller Chauvinismen nach aussen ist, und von hier aus weite Kreise infiziert. Die trotz den mit Recht vom Verf. betonten Verdiensten doch mehr lärmend als erfolgverheissend dagegen auftretende politische Arbeiterbewegung dürfte ebenfalls nicht in der Lage sein, der durch diese Gewalten bedingten Verwilderung Herr zu werden, die unser Recht immer mehr zerfrisst und in den Ringen und Kartellen die Bevölkerung geradezu zu einem wolfshungrigen Herfallen über die grösste Beutestücke erzieht. Wenn nicht etwa noch rechtzeitig eine umfassende Organisation der Menschen als Konsumenten die Arbeit dem Gebrauche und Verbrauche der Gesamtorganisation, statt dem Rentenkapital dienstbar macht, dürfte es kaum möglich sein, eine genügende Gegenmacht zu bilden, und diejenigen dürften recht behalten, welche in und unter den Völkern ähnliche Krisen voraussehen, wie sie sich in kleinem Rahmen in der Zeit der Zersetzung der römischen Republik abgespielt haben. Die genannte Gegenmacht gegen diese Entwickelung, die freilich noch in der Wiege liegt, deren Bedeutung man sich weder unter den Arbeitern noch im Bürgertum bewusst ist, kann auch hier nur andeutungsweise berührt werden. Aber all das Gesagte musste dem im Kerne so sympathischen, schönen und anschaulichen Buche des Verf. doch entgegengehalten werden, wenn auch die Hoffnung, allzurasch die gerade in den besten liberalen Kreise herrschende verzweifelte Neigung, Kulturgemüse ohne Rücksicht auf Bodenbeschaffenheit, Klima und Jahreszeit züchten zu wollen, die sich doch auch in diesem Buche noch sehr offenbart, nicht allzurasch überwunden werden dürfte.

Darmstadt. F. Staudinger.

Uphues, Goswin. Erkenntniskritische Psychologie. Leitfaden für Vorlesungen. (VIII u. 140 S.)

Derselbe. Geschichte der Philosophie als Erkenntniskritik. Leitfaden für Vorlesungen. (X u. 174 S.) Beide Bücher im Verlag von Max Niemeyer, Halle a. S., 1909.

Unter dem anspruchslosen Titel „Erkenntniskritische Psychologie“ hat hier der bekannte Forscher einen Abriss von Vorlesungen herausgegeben, in denen in nuce seine ganze Weltanschauung niedergelegt ist. Mit einer beabsichtigten Kürze und Knappheit sind hier die Resultate einer Arbeit von Jahrzehnten wiedergegeben; denn es sollen nicht umfangreiche Kompendien sein, die dem Studenten den Weg in den Hörsaal ersparen, vielmehr soll die konzise Form der Darstellung, welche die Thesen mehr apodiktisch hinstellt als begründet und verteidigt, den Schüler „zum Nachdenken und Widerspruch anregen und zum fleissigen Besuch der Vorlesungen und zu häufiger Inanspruchnahme des Dozenten durch mündlich und schriftlich gestellte Fragen veranlassen“.

Der eigentlichen Psychologie schickt der Verfasser — nach einer kurzen Auseinandersetzung über den Begriff der Philosophie und der Psychologie — eine erkenntnistheoretische Grundlegung voran. Denn da wir die Tatsachen des Bewusstseins wie alle andern auch doch wiederum nur durch das Mittel des Bewusstseins kennen lernen können, so scheint es ihm unumgänglich, vorher zu untersuchen, wie weit das Bewusstsein objektiv Tatsachen wiederzugeben imstande ist. Uphues formuliert das Problem in der Frage: „wie die Beziehung des Bewusstseins auf Gegenstände zustande kommt“. „Das ist die grosse Frage der Erkenntniskritik“.

Die Art, wie diese „grosse Frage“ hier formuliert ist, ist freilich keine ganz glückliche. Denn „Gegenstand“ ist leider heute ein so vieldeutiger Terminus, dass nicht ohne weiteres klar wird, in welchem Sinne die Gegenstandsbeziehung des Bewusstseins ein Problem ist. Versteht man nämlich — dies ist der durch Bolzano eingeführte und besonders in Österreich übliche Gebrauch — unter Gegenstand jedes beliebige Etwas, also jedes wirkliche oder mögliche, existierende oder nicht existierende Korrelat eines Vorstellens, so ist ein Bewusstsein, das kein Bewusstsein von einem Gegenstande wäre, eben — kein Bewusstsein. Dann ist auf die Frage: Wieso kann ein Bewusstsein sich auf einen Gegenstand beziehen, einfach zu antworten: weil es ein Bewusstsein ist. Wir haben es mit einer letzten Tatsache zu tun (vgl. meine „Untersuchungen zum Problem der Evidenz innerer Wahrnehmung“, 1908, S. 45). Ganz anders liegt die Sache, wenn man unter Gegenständen nur diejenigen Gegenstände (im erstern Sinne) versteht, die existieren. Wieso unser Bewusstsein dazu kommt, von der Existenz von Gegenständen zu wissen, also erkennendes Bewusstsein zu sein, ist jetzt der Sinn jener Frage, die nunmehr tatsächlich mit dem Erkenntnisproblem überhaupt identisch ist.

Uphues selbst hat die Frage des Gegenstandsbewusstseins in frühern Schriften oft behandelt, ohne dass dem Leser immer ganz klar geworden wäre, ob er das Bewusstsein schlechthin irgendwie ableiten oder ob er das erkennende Bewusstsein erklären will. In der vorliegenden Veröffentlichung ist das Problem deutlich als ein erkenntnistheoretisches dargestellt, dagegen wird die Tatsache, dass das Bewusstsein Gegenstände vorstellt, „dass wir von den Gegenständen Bilder haben“, ausdrücklich als Ausgangspunkt genommen.

Die Antwort, die Uphues auf das Erkenntnisproblem giebt, ist in den Grundprinzipien an Kant orientiert. Es wird die Erscheinung vom Ding an sich unterschieden — Kants Ding an sich und Platons Ideen „kommen auf dasselbe hinaus“ (S. 8). Was können wir nun von den Dingen aussagen, und welche Bestimmungen können den Dingen nicht zukommen, obwohl wir sie in der Erscheinung antreffen. Die Erscheinungswelt enthält Widersprüche, von denen Uphues besonders drei erörtert: 1. die Welt erscheint in Raum und Zeit kontinuierlich ausgedehnt. Allein das Kontinuum, meint U., sei in sich widersprechend. Hat doch selbst unter den Mathematikern einer — Kronecker — versucht, allerdings vergeblich, die kontinuierlichen Grössen als diskrete zu behandeln. U. hätte noch hinzufügen können, dass unter den modernen Physikern, besonders auch Boltzmann, gerne das Stetige aus der Wissenschaft entfernt hätte und die Ansicht vertrat, dass die Differentialrechnung nur unter der Voraussetzung der Unstetigkeit aufgebaut und angewendet werden kann. Allein Boltzmann ist mit seiner Ansicht nicht durchgedrungen und auch Cantors Bemühungen haben, wie es scheint, doch nur die Ansicht von der völligen Eigenartigkeit des Kontinuums befestigt. So hat Jonas Cohn („Voraussetzungen und Ziele des Erkennens“ § 16) darauf hingewiesen, dass Cantors Definition des stetigen Gebildes mit Hilfe der Fundamentalreihen im Grunde negativ ist und besagt, dass sich das Stetige eben nicht durch Fundamentalreihen erschöpfen lässt. U. meint, jedes Kontinuum müsse notwendigerweise in einen Punkt zusammenschrumpfen, weil ja die nebeneinanderliegenden einander berühren und ineinander übergehen; allein — es giebt eben im Stetigen keine nächsten Teile und keine kleinste Entfernung; jede mit solchen Begriffen arbeitende Kritik zerstört die Eigenart des Kontinuums, das sich eben aus den diskreten Grenzen nicht aufbauen lässt. Dies ist auch dagegen einzuwenden, wenn U. S. 110 auch in der Kausalität einen Widerspruch erblicken will. Denn jede Ursache sei mit ihrer Wirkung gleichzeitig und so höre alle Aufeinanderfolge auf. Wiederum ist zu sagen, dass Kausierung ein stetiger Vorgang ist. Man kann daher nicht von der Wirkung einer Ursache sprechen, denn das hiesse wiederum in einem Kontinuum nächste

Grenzen annehmen. Man kann immer nur von einem stetigen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen reden; eine Erstreckung lässt sich aus Punkten nicht konstruieren (vgl. darüber meine Schrift „Das philosophische Werk B. Bolzanos", Halle 1909).

Schwerwiegender ist der zweite „Widerspruch", den Uphues in der Erscheinungswelt nachzuweisen unternimmt, um damit die idealistische Auffassung von Raum und Zeit zu stützen. Die Bestimmung fester Punkte in Raum und Zeit — so argumentiert er — ist nur dadurch möglich, dass wir uns immer wieder auf andere feste Punkte berufen und für diese wieder auf andere. „So zeigt sich, dass es gar keine festen Punkte in Raum und Zeit gibt, dass sie sich vielmehr in Beziehungen auflösen. Da es ohne feste Punkte keine Beziehungen geben kann, so erweist sich die Erscheinungswelt auch hier wieder als in sich widersprechend." Das Argument weist freilich zunächst nur nach, dass wir nicht im Stande sind, absolute Orte und Entfernungen wahrzunehmen — eine Tatsache, die schon Locke betont hat und deren Kenntnis Newton nicht abgehalten hat, die Realität des absoluten Raumes zu verteidigen mit dem Hinweis darauf, dass die wissenschaftliche Theorie von der Beschränktheit „unserer Sinne" absehen müsse. Allein mit dem absoluten Raum Newtons muss auch der leere Raum jenseits der Materie in Kauf genommen werden. Wenn aber der leere Raum „dieses in sich widersprechende, für wirklich gehaltene, wahrhafte Nichts" Voraussetzung der Mechanik unserer Erscheinungswelt ist, so bedeutet dies den „höchsten Widerspruch".

An die Stelle des absoluten Raumes setzt Uphues in idealistischer Weise das Raum*gesetz*, für die Zeit das Zeitgesetz. Ebenso akzeptiert er die Grundgedanken der transscendentalen Analytik, ohne freilich im Einzelnen mit der Kategorienlehre Kants übereinzustimmen. Was sind nun die Kategorien? Hier drückt sich U. unklar aus. Er spricht davon, dass die Kategorien „in uns funktionieren". (Psychol. § 42, Geschichte § 334, 337.) Daraus erhellt nicht, wie das a priori der Kategorien hier verstanden ist. Sind sie Eigentümlichkeiten unserer Psyche, denen wir uns unterwerfen müssen, Gespinnste unserer Subjektivität, die wir den Dingen umwerfen müssen? Man sollte es so auffassen, wenn es Psychol. S. 14 heisst, der anschauliche Raum entstehe durch Anwendung des Raumgesetzes auf unsere Empfindungen. Soll mit diesem Ausdruck gemeint sein, dass im Bewusstsein jedes Einzelnen dies Gesetz wirksam ist wie andere psychologische Nötigungen auch? Oder ist der *eine* Raum — einer für *alle* — und die *eine* Zeit verstanden, als objektiver Grundsatz der Synthesis", als Mittel und Bedingung der Naturerkenntnis? Bei Uphues entschiedener Abneigung gegen den „Psychologismus" sollte man die letztere Interpretation für richtig halten und dies ist auch die von Hönigswald in seinem Aufsatz „Zum Begriff der kritischen Erkenntnislehre mit bes. Rücksicht auf Uphues" (Diese Zeitschr. 13. Bd. S. 421) geäusserte Meinung. (Auch H. tadelt den Ausdruck „funktioniert".) Da U. an andere Stellen (Psych. S. 10) die Allgemeingültigkeit dieser Gesetze für alle Denkenden betont und da es (Geschichte S. 152) auch vom Satz des Widerspruchs heisst, dass er „in unserm Bewusstsein funktioniert", so soll wohl mit diesem Ausdruck nicht ein psychologisches Faktum des empirischen Bewusstseins festgestellt, sondern nur gesagt werden, dass jene Gesetze gelten und wir sie der Wirklichkeit gegenüberhalten müssen, wenn wir sie verstehen wollen. Wenn damit Uphues Ansicht richtig wiedergegeben ist, so bliebe allerdings noch zu fragen, wieso in sich widersprechende Begriffe, wie es Raum und Zeit nach ihm sind, Form der wissenschaftlichen Erfahrung sein können. Jedenfalls wäre gerade in diesem Punkte, dessen Unklarheit bei Kant in der Literatur soviel Unheil angerichtet hat, die peinlichste Deutlichkeit am Platze gewesen.

Neben dem Raum- und Zeitgesetz führt U. als Konstituentien der Erkenntnis an: das Substanzgesetz, das aber mit seiner Behauptung der Eigenörtlichkeit der Materie im Raumgesetz enthalten ist. (U. stellt sich

hier offenbar in einen, wie Ref. glaubt, ganz berechtigten Gegensatz zu Kant, der nicht zugeben wollte, dass mit der Eigenörtlichkeit die Undurchdringlichkeit gegeben ist. „Der Satz des Widerspruchs treibt keine Materie zurück", heisst es bekanntlich in den „Metaph. Anfangsgründen"). Weiter: das Gesetz des Gegenstandes oder der beharrlichen Dieselbheit, in dessen Verfolg wir über das flüchtige Objekt der Wahrnehmung zu einem beharrlichen, für alle Denkenden dasselbe bleibenden hinausgehen; das Kausalitätsgesetz, das U. aus der kontinuierlichen Erfüllung von Raum und Zeit ableitet und so formuliert: „Allem, was in der Zeit geschieht, geht ein anderes voran, das unmittelbar mit ihm zusammenhängt und sich mit ihm im Raum berührt. Uphues meint, mit dem Nachweis, dass der leere Raum ein Nichts ist, sei auch schon die Kontinuität der Raumerfüllung und die Unmöglichkeit einer Fernwirkung bewiesen und gründet auf diese, wie mir scheint, viel zu weit gehende Behauptung seine Ableitung des Kausalgesetzes. Es ist doch etwas anderes, zu behaupten, dass sich z. B. drei Atome berühren und dass zwischen ihnen Nichts ist. Denn auch wenn sie meilenweit von einander entfernt wären, brauchte nichts zwischen ihnen zu sein. Oder sollen wir mit Descartes sagen, dass sie dann zusammenstossen müssen? Das hiesse doch mehr a priori in die Mechanik hineintragen, als wir dürfen.

Als ein besonderes Gesetz wird dann weiter das des hinreichenden Grundes angeführt und von hier aus entwickelt U. seinen Gottesbeweis wiederum in Anlehnung an Kant, der in der Inauguraldissertation die Beziehungen zwischen den Dingen in Gott begründet sein lässt. Die Seele z. B. nimmt die Welt wahr, quatenus ipsa cum omnibus aliis sustentatur ab eadem vi infinita unius. (§ 22 Scholion.) So sieht U. die Beziehungen der Dinge begründet in einem „Dritten". Und da alles mit allem verglichen werden kann, so muss dieses „Dritte" überall ein und dasselbe Einheitliche sein: die Gottheit. Nun sind aber die Erkenntnisgegenstände in letzter Instanz Beziehungen, die Welt selbst ein System von Beziehungen, das seinen Halt und Bestand nur in dem über allen Relationen stehenden und sie ermöglichenden „Dritten" hat. Dieses System ist der Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung, nicht die sog. sinnlichen Einzeldinge. Man sieht, wie nahe U. hier Malebrauche und dessen Lehre steht, nach der wir alle Wahrheit in Gott schauen.

Welche Kriterien stehen nun der Wissenschaft zu Gebote, wenn sie sich dieser Objekte des göttlichen Denkens bemächtigen soll? Wir erfahren einiges darüber in dem Kapitel „Das eigentliche Erkennen". Uphues führt hier zunächst eine mir völlig mystisch scheinende Unterscheidung des Erkennens vom Urteilen durch. Das Urteilen soll das Vorstellen und Dafürhalten, das im Erkennen noch ungeschieden ist, von einander trennen; das Erkennen soll (Psych. S. 106/7) der Welt der Dinge an sich angehören, das Urteilen nur die gedankliche oder sprachliche Formulierung dieser Einsicht sein und der Erscheinungswelt zugerechnet werden. Glücklicherweise wird von dieser Unterscheidung kein weiterer Gebrauch gemacht und wir können zu einem prinzipiell wichtigen Punkt übergehn: der Bedeutung der Evidenz für die Erkenntnistheorie.

Der Sachverhalt eines richtigen Urteils wird als ein Nichtandersseinkönnen, die Einsicht als Bewusstsein davon beschrieben (Psych. S. 76). Als Beispiel einer solchen nicht anders sein könnenden Wahrheit wird S. 77 angeführt, „dass wir hier zusammen sind" — also eine tatsächliche Wahrheit. Schon dies deutet darauf hin, das U. der Leibnizischen Unterscheidung notwendiger und tatsächlicher Wahrheiten keine Bedeutung beimisst. Noch deutlicher wird das bei seinen Ausführungen über die Evidenz. Er beschreibt sie richtig als subjektiven Zustand, lehnt es aber ab, sie wie Windelband (und Rickert) als ein Gefühl zu bezeichnen. Nicht jede vermeintliche Einsicht ist auch wirklich eine solche, es giebt eine irrtümlich dafür gehaltene Evidenz. Wenn es hier aber Täuschungen giebt, dann dürfen wir — meint U. — überhaupt von der Evidenz in der

Wissenschaft keinen Gebrauch machen. Wie aber kommen wir ohne Evidenz zur Wahrheit? U. antwortet: durch die transscendentale Methode. Man gehe davon aus, dass wir die Wahrheit erkennen können — dies lässt sich zwar nicht beweisen, aber auch nicht widerlegen — und erkläre nun alles das für wahr, ohne dessen Annahme Erkenntnis unmöglich wäre. Würde z. B. der Satz des Widerspruchs nicht gelten, so wäre Erkenntnis unmöglich: also gilt er. Nun aber erhebt sich die Frage, wie weit denn U. mit einem solchen Verfahren kommen kann. Wiederum drängt sich hier Leibnizens Unterscheidung notwendiger und tatsächlicher Wahrheiten auf. Dass wir durch die transscendentale Methode, ausgehend allein von der Möglichkeit einer Erkenntnis, sämtliche „notwendigen Wahrheiten", also alle analytischen Sätze ableiten können, ist nicht zu bezweifeln. Aber schon um die ersten synthetischen Wahrheiten abzuleiten, muss man mehr voraussetzen, z. B. die Möglichkeit einer Naturwissenschaft oder dgl. Wie dann erst bei speziellen Sätzen! Wäre Erkenntnis unmöglich, wenn der dreissigjährige Krieg nicht von 1618—1648 gedauert hätte? Oder wenn Wasser beim Gefrieren sich zusammenziehen und nicht ausdehnen würde? Wie soll die transscendentale Methode solche Wahrheiten erkennen lassen? Hier muss an die Wahrnehmung appelliert werden. Ist aber deren Zuverlässigkeit transscendental beweisbar? U. meint freilich: „Wenn man an der Wahrnehmung nicht mehr festhält, dann hört alles auf", aber da man doch, ohne sich auf die Verlässlichkeit der Wahrnehmung zu berufen, den stolzen Bau der reinen Mathematik, der reinen Mechanik etc. aufführen könnte, so scheint doch nicht „alles aufzuhören". Ist aber die Wahrnehmung nicht als Möglichkeitsbedingung der Erkenntnis zu rechtfertigen, so wird hier die Einführung eines neuen Kriteriums unumgänglich, als welches sich nur die Evidenz gewisser Wahrnehmungen darbietet. Das Einzige, was man tun kann, ist dann: den Gebrauch dieses subjektiven Kriteriums möglichst einzuschränken. (Auch Hönigswald hat a. a. O. S. 420 die Unumgänglichkeit der Evidenz für die Wahrnehmung betont. Vgl. auch meine Schrift: „Untersuchungen zum Problem der Evidenz etc.")

Soviel über die erkenntniskritische Grundlage der Uphuesschen Psychologie. Auf den reichen Gehalt der psychologischen Ausführungen kann ich hier nicht eingehen. U. verflicht in die weitern Ausführungen auch noch Exkurse in das Gebiet der Ethik und Ästhetik, überall stark von Kant beeinflusst, ohne aber diesem Einflusse zu erliegen. In dem wichtigen Ich-Problem z. B. wendet er sich ganz von Kant ab.

Um noch mit einigen Worten auf die „Geschichte der Philosophie als Erkenntniskritik" einzugehen, so ist die Darstellungsmethode entschieden zu billigen. Eine richtige Geschichte der Wissenschaft muss Problemgeschichte sein und darum bedeutet eine Darstellung, die sich an den Persönlichkeiten orientieren und bei jeder einzelnen das ganze Wirken referieren und kritisieren muss, eine lästige Fessel. Dies scheint auch der Verf. empfunden zu haben und um diesen Mangel wettzumachen, bestrebt er sich in seinen Leitfaden immer wieder das Resultat jedes Denkerlebens — auch schon durch den Druck — herauszuheben und die Kontinuität aufzuzeigen, die sich durch die gesamte Forschungsgeschichte zieht. So wird dem Studenten unter Uphues Leitung die Geschichte der Philosophie nicht ein blosser Inbegriff von Fakten, sondern eine Schule des Philosophierens.

Möchten die beiden Schriften in diesem Sinne wirken!

Prag. Hugo Bergmann.

Lederbogen, F. Friedrich Schlegels Geschichtsphilosophie. Ein Beitrag zur Genesis der historischen Weltanschauung. Leipzig, Dürrsche Buchhandlung. 1908.

Eine sehr gediegene und wichtige Arbeit, die unsere Erkenntnis der Geistesgeschichte wesentlich fördert! Mit voller Beherrschung des Stoffes und der einschlägigen Literatur wird klar die Bedeutung F. Schlegels für die Entstehung der historischen Weltanschauung geschildert. In 4 grossen

Etappen vollzieht sich Schlegels Entwicklung in geschichtsphilosophischer Hinsicht: in seiner Erstlingsschrift „Von den Schulen der griechischen Poesie“ setzten seine Gedanken ein, entfalten sich in der Athenäumszeit, reifen unter verschiedenen Wandlungen in den Pariser und Kölner Vorlesungen und kommen zu einem relativen Abschluss in seiner katholischen Epoche. Verfasser zeigt zunächst, wie das philosophische Element der wesentlichste Teil in Schlegels Geistesanlage war. „Der philosophische Grundzug der Gedankenwelt bildete die Basis, auf der sich die geistige Produktivität Friedrich Schlegels entfaltete, in der sie wurzelte und aus der sie immer von neuem Nahrung sog, und die künstlerische Ideenwelt bot den festen Halt, an dem sie sich emporrankte, und lieferte den Stoff, an dem sie sich zuerst betätigte. (S. 20.) Das Studium von Winckelmanns „Geschichte der Kunst des Altertums“ erweckte die historische Denkweise in ihm. Gleichzeitig entstand aber auch ihr Gegner: die Neigung zu kontemplativer Betrachtung.

„Das, was sich ihm zuerst durch die Beschäftigung mit geschichtsphilosophischen Gedanken zum Bewusstsein durchrang, war die Einsicht in das Wesen und die Überzeugung von der Bedeutung des „Werdens““ (S. 26). Seine geschichtsphilosophische Theorie finden wir zuerst in dem Aufsatz: „Von den Schulen der griechischen Poesie“ (1794). Hier wie in den Schriften „Über das Studium der griechischen Poesie“, „Geschichte der Poesie der Griechen und Römer“ etc. drängt es ihn, „den Kern des allgegenwärtigen, auf tausend unsichtbaren Wegen seine Verbindungsfäden schlagenden Etwas aufzusuchen, was das gesamte Leben seiner Zeit im einzelnen wie im ganzen lenkt und leitet, modifiziert und beherrscht . . . Um den Sinn des eigenen Zeitalters zu erfassen, ist es nötig, den Zusammenhang desselben mit allen übrigen Zeitaltern aufzudecken und das Verhältnis zu diesen festzustellen“ (S. 33 f.). So sehen wir hier einen wirklich grossartigen Plan einer Kulturphilosophie, wie er wörtlich noch gilt, wenn ein Verständnis unserer Tage erreicht werden soll. Auch induktive, systematische Arbeit fordert Schlegel, die politische Geschichte ist keineswegs die Hauptsache etc. Das geistige Schaffen steht im Vordergrunde, und das hängt mit seiner spiritualistischen Erkenntnistheorie zusammen, die monistisch ist. Was den Geist auszeichnet, ist die „Freiheit“, Freiheit und Natur in Wechselwirkung erzeugen die „Bildung“, die in verschiedenen, ineinander übergehenden Stufen fortschreitet. „Unendliche Perfektibilität“ nimmt Schlegel dabei an und sieht seine eigene Zeit im Flusse des Werdens, was einen Fortschritt über Voltaire bedeutet. Für die alte Geschichte nimmt Schlegel unter Einfluss Herders die Entwicklung im Systeme des Kreislaufes an. Dagegen geht er über Herder hinaus, wenn er nicht mehr einen Plan Gottes in der Geschichte sucht, sondern in einer metaphysischen Formel ihr Wesen zu erfassen unternimmt.

In der Athenäumszeit beginnt der Einfluss Fichtes und Schellings recht wirksam zu werden. Das Streben nach „Totalität“, nach Umfassen des ganzen Kosmos wirkt auch in der Geschichtsphilosophie. „Das Ganze der Philosophie, Poesie und Wissenschaft ein einheitlicher Organismus, dessen System und Theorie auf seiner historischen Evolution beruht. In diesem Gedanken haben wir die Quintessenz des Schlegelschen Geistes, den Zentralisationspunkt seines sonst vielseitig auseinandergehenden Strebens . . .“ (S. 66.) Wir können diesem kulturgeschichtlichen Monismus nur vollste Beistimmung zollen. — Wenn Lederbogen meint, es sei ein Einfluss der historischen Denkweise, wenn Schlegel nacheinander Drama, Epos und Roman als vollendetste Formen der Dichtkunst preist, „alles Dichtungstypen, in denen alles in Fluss ist“ (S. 71), so ist das wohl etwas zu weit gegangen.

In der Weltanschauung tritt der Individualismus immer mehr hervor, der namentlich in der ästhetischen Theorie eine grosse Rolle bei den Romantikern spielt (vgl. darüber z. B. in meinem „Hinauf zum Idealismus“: Schelling und die Romantik). Die Religion nimmt ebenfalls schon in

dieser Zeit eine wichtige Stellung ein und damit die Neigung zur Mystik. „Die religiösen Keime, welche nachmals solch grosse Umwälzungen seiner geschichtsphilosophischen Gedankenkomplexe in Bewegung setzen sollten, senkten sich zum Teil schon jetzt in sein Geistesleben ein, entfalteten sich allmählich und fingen an zu rütteln an den auf dem Boden des Studiums der antiken Griechenkultur entstandenen Ansichten und Überzeugungen Friedrich Schlegels aus der archäologischen Zeit seiner geistigen Entwicklung“ . . . (S. 78.)

In der Epoche der Kölner und Pariser Vorlesungen wandelt sich das philosophisch-religiöse Weltbild weiter. Das „Werden“ steht als Hauptbegriff im Mittelpunkte seiner Idealphilosophie. Nicht eine beharrende Substanz ist das Geistige, sondern es ist „Freiheit, Tätigkeit, lebendige Beweglichkeit“ (S. 88). Hier hat wohl Schellings „Freiheitslehre“ auf Schlegel eingewirkt. — Dies Verhältnis hat L. nicht untersucht. Beider Anschauung geht jedenfalls auf Jakob Böhme zurück, zum Teil auch auf den Neuplatonismus. —

Zwei Gesetze des Werdens führt Schlegel auf: das Gesetz des Kreislaufes und das Gesetz des Ueberspringens in das Gegenteil. Die Welt als Ganzes entwickelt sich in verschiedenen Stufen; auf der höchsten Stufe kehrt das irdische Element in die Freiheit des höheren Elementes zurück. Der Mensch aber — und das ist zweifellos ein sehr wichtiger Gedanke F. Schlegels — kann schaffend an dem Fortschritt der Welt mitwirken. „Er ist nicht abgesondert von der Welt, sondern greift lebendig in dieselbe ein und kann durch sein Tun und Wirken ihre Zwecke kräftig befördern“ (F. Schlegel, Vorlesungen II, S. 201). Damit macht sich Schlegel, wieder ähnlich wie Schelling, von der ästhetischen, zur Kontemplation neigenden Weltanschauung los.

In dieser Zeit betrachtet Schlegel die Menschheitsgeschichte nur als ein Glied der umfassenden Weltentwickelung. Der Gedanke der Perfektibilität ist fallen gelassen, das Gesetz des ewigen Kreislaufes beherrscht die Welt, damit fällt der früher konstituierte Gegensatz zwischen alter und neuer Geschichte. Als Erkenntnisquelle gilt die innerliche Offenbarung fast ausschliesslich. So gewinnt denn die freie Phantasietätigkeit immer mehr Raum gegenüber der Erfahrung. In der katholischen Epoche gewinnt die Idee der Nationalität erneuten Einfluss auf ihn und er versenkt sich aufs neue in die Fülle historischer Tatsächlichkeit, damit anknüpfend an Savigny, Niebuhr, Schlosser, Gervinus, Ranke etc. Gleichzeitig aber verteidigt er die tendenziöse Geschichtsschreibung und glaubt nicht an reine Objektivität — so ist auch hier noch keine volle Klarheit, trotzdem er in seiner „Philosophie der Geschichte“ (1828) eine zusammenhängende Darstellung seiner Theorie gibt. Der Gegenstand der Philosophie ist jetzt „das innere geistige Leben in seiner ganzen Fülle“. Der Einfluss der Theologie führt ihn aber in das Lager des Lessing und Herder und seine Geschichtsauffassung ist streng teleologisch und der Inhalt theologisch bedingt. „Ohne die Idee einer in dem Gange der menschlichen Schicksale waltenden, alles lenkenden Vorsehung und rettenden Kraft Gottes“ . . . ist die ganze Geschichte nur ein Labyrinth ohne Ausgang. —

L. hat es in eindringender Arbeit verstanden, den Kern der Ideen Schlegels herauszuarbeiten, was bei diesem etwas verschwommenen, unsystematisch beanlagten Geiste nicht leicht war. Lis Arbeit ist ein wichtiger Baustein der allgemeinen Erkenntnis und wird den Anstoss geben zu weiteren Untersuchungen auf diesem Gebiete, das heute so sehr an Bedeutung gewinnt.

Hamburg. Dr. O. Braun.

de Sarlo, Francesco und Calò, Giovanni. Principii di Scienza etica. Palermo, Remo Sandrou, o. J. [1907]. No. 37 der Biblioteca Sandrou di Scienze e Lettre. kl. 8. (VII u. 316 S.)

Dieselben. La patologia mentale in rapporto all' etica e al diritto. Palermo, Remo Sandrou. o. J. No. 42 der gleichen Sammlung. kl. 8. (195 S.)

Von den beiden Teilen des erstgenannten Werkes ist der erste, welcher nach einer Erörterung über Gegenstand, Grenzen und Methode der ethischen Wissenschaft eine allgemeine Diskussion der Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins enthält, „das Ergebnis einer gemeinsamen philosophischen Inspiration und gemeinsamer Forschungen"; der zweite, historische, Teil hat G. Calò zum Urheber. Die Verf. präzisieren im Vorwort ihren an Leibniz, Herbart und Lotze anknüpfenden allgemein-philosophischen Standpunkt: Individualität des wahrhaft Realen und folglich Substanzialität der Einzelgeister auf dem Gebiet der Metaphysik, sowie Theismus auf dem Gebiet der Religionsphilosophie; Absolutheit des Erkennens und Existenz des Gesetzes, das Universale der Idee, nicht als Realität oder an sich subsistierende Welt, wohl aber als Realität, die individuellen Gedanken inhäriert und die objektiven und universalen Wert hat; ein Dualismus, welcher Materie und Geist, Bewegung und Gedanke für irreducibel ansieht; reale Wirksamkeit, Freiheit, Indeterminismus als Prärogative und konstitutiver Charakter des Geistes".

Allem „formalistischen Apriorismus" abhold wollen die Verf. aus der Geschichte des sittlichen Bewusstseins das Irreducible, das Fundamentale, das Konstante, das an sich Evidente und Allgemeingültige heraussuchen. Als solche Prinzipien des sittlichen Bewusstseins werden entwickelt und in ihren sittengeschichtlichen Formen historisch verfolgt die sozialen Tugenden der Gerechtigkeit einerseits, des Wohlwollens — von Sympathie zu unterscheiden — andererseits; ferner, oder vielmehr noch vor dem, gewisse innere Qualitäten der Persönlichkeit (Mut, Selbstbeherrschung, Initiative, harmonische Einheit, Ehrlichkeit u. s. w.). In diesen Ausführungen wird ein interessantes sittengeschichtliches Material geboten, wobei besonders auch die neuere Litteratur englischer Zunge ausgiebig verwertet erscheint. —

Die an zweiter Stelle oben genannte Schrift derselben Verf. giebt sich als Anhang der zuerst genannten und ist dementsprechend geringer an Umfang. Wie die Verf. sich in den Stoff geteilt haben, ist nicht ersichtlich. Selbstverständlich kann ein so ergiebiger Gegenstand wie das Verhältnis der Psychopathologie zur Ethik und zum Recht auf so geringem Umfang nicht erschöpft werden, es sei denn, dass man das Problem im Kantischen Sinn als einen Spezialfall des allgemeinen Streites der Fakultäten erledigt. Aber die Verf. haben in 5 übersichtlichen Kapiteln unter Beziehung neuerer Litteratur, auch des Auslandes, ihr Thema so behandelt, dass die Arbeit von dem R. Instituto Lombardo di Scienze e Lettere preisgekrönt worden ist. —

Florenz. Hans Dreyer.

Bergmann, Hugo. Dr. Untersuchungen zum Problem der Evidenz der inneren Wahrnehmung. Halle a. S., Verlag von Max Niemeyer, 1908. (96 S.)

Der Verfasser definiert gleich am Anfang dieser Untersuchungen die Wahrnehmung als „ein einfaches (thetisches) assertorisch bejahendes Urteil über einen anschaulich vorgestellten Gegenstand" —. Fügt man hinzu, dass wir in der äusseren Wahrnehmung natürlich „anschauliche Vorstellungen physischen Inhalts", in der inneren Wahrnehmung also solche psychischen Inhaltes besitzen, so sind wir aller Schwierigkeiten über den Begriff der inneren Wahrnehmung enthoben. Denn diese Schwierigkeit besteht darin, den Begriff der inneren Wahrnehmung zu eduzieren, nicht, ihn zu definieren.

Allein, — ist der Begriff der Wahrnehmung nicht deduziert, so könnte er doch nachträglich begründet werden. So folgt hier allerdings auf jene Definition der Wahrnehmung eine Erörterung der Begriffe, welche die Definition zusammensetzen. Aber diese Erörterung ist wiederum nicht durch ein gemeinsames Prinzip ihrer Deduktion zusammengehalten, sondern sie enthält eine Erklärung der vorausgeschickten Definition nach demjenigen, was in ihr gemäss der Meinung des Verfassers enthalten sein soll.

Die Sätze dieser Erklärung sind also nur analytisch; zu einer reinen Tautologie aber wird die Behauptung und der Nachweis der Evidenz einer solchen inneren Wahrnehmung. Die innere Wahrnehmung wird so bestimmt, dass es sich um „keine Prädikation, keine Benennung, Klassifikation oder Identifikation" handeln soll; m. a. W. die innere Wahrnehmung soll nichts anderes bedeuten, als die Tatsache des Bewusstseins von Etwas. Dies Bewusstsein ist natürlich „evident", sofern die Evidenz sich ja nicht auf den logisch-sachlichen Wert der inneren Wahrnehmung beziehen kann, sondern einzig und allein die Tatsache zum Ausdruck bringt, dass das Bewusstsein immer mit einem Inhalt und jeder „Inhalt" als solcher mit Bewusstsein verbunden ist (S. 11 ff.).

Mag man diese schlichte Wahrheit so kompliziert ausdrücken wie man will: für die logische Untersuchung des Begriffs einer inneren Wahrnehmung ist damit nichts gewonnen. — Diese Untersuchung hätte nach unserer Meinung mit dem Problem der Möglichkeit einer inneren Erfahrung beginnen sollen, um diese Frage durch die Beziehung zum Begriff einer Erfahrung überhaupt zu entwickeln.

So aber sucht der Verfasser durch die „Widerlegung" einer Reihe zusammengeraffter „Einwände" seiner These einen Inhalt zu geben, der dennoch ohne methodische Orientierung gewonnen ist und, da er nur den Widerstreit entgegengesetzter Meinungen und Ansichten enthält, die Möglichkeit offen lässt, dass beide Parteien einen unmöglichen Begriff ihres Gegenstandes zu Grunde gelegt haben.

Altona-Hamburg. Dr. Johannes Paulsen.

Ewald, Oscar, Gründe und Abgründe. Präludien zu einer Philosophie des Lebens. 1909. Verlag Ernst Hoffmann, Berlin. (2 Bde. 551 und 331 S.)

Das Leitmotiv seines Werkes, das im Nachfolgenden besprochen werden soll, drückt Ewald im Vorworte aus, wenn er sagt: „Nichts wäre irriger, als in meiner Schrift eine wissenschaftliche Darstellung der Psychologie zu erblicken. Eine solche nämlich . . . . ., abstrahiert von allem Persönlichen, Einzigartigen, um das Typische, Generelle, um den seelischen Durchschnitt festzuhalten . . . . . Demnach ist sie ganz wie die Physik eine ausschliesslich dem Tatsächlichen zugewendete, absolut wertfreie Betrachtung. Der Zweck und die Richtung meiner Analysen sind davon völlig verschieden: sie setzen erst dort ein, wo das spezifisch Seelische und Geistige aller inneren und äusseren Natur gegenüber anhebt: beim Werte. Es ist vom Anfang bis zum Ende, ethische Psychologie, womit ich mich im folgenden beschäftige." — Unter diesem Aspekt ist also Ewald's Gedankengang zu betrachten.

Das Werk zerfällt in 2 Teile. Im ersten Teile wird die Einsamkeit als Ereignis dargestellt, im zweiten die Einsamkeit als Tat. Die Einsamkeit ist deshalb der Ausgangspunkt der Betrachtung, weil sie das eigentliche Schicksal des Denkers ist, weil wir uns an Wert ärmer fühlen, wenn wir vereinsamt sind. Einsamkeit zeigt sich also in Abhängigkeit vom Wertproblem. Der Wertwille ist es, der im Kampfe mit dem Machtwillen, die Wahrheit als Wert setzt, nach der Desillusionierung, die durch die Vereinsamung entsteht. Aus der Einsamkeit als Ereignis entsteht also die Einsamkeit als Tat. In der ersteren werden die Scheinwerte zerstört, um in der zweiten als neue Wahrheit zu entstehen, als die wahren Werte, die der Mensch der „entgotteten Welt" verleiht. —

Gehen wir nun zu den einzelnen Teilen des Ewaldschen Werkes über. Im ersten Teile werden die Scheinwerte analysiert, wie sie sich als Phänomene des Machtwillens darstellen. Diese Phänomene sind den drei Sphären des Erkennens, des Fühlens und des Wollens subordiniert. Der Sphäre des Erkennens: die Eitelkeit und der Ästhetizismus. Der Sphäre des Fühlens: Das sentimentale, das naive und tragische Gefühl. Der Sphäre des Willens: Das Phänomen des Plebejers, der Masse und des Cäsars. Hier ist die Analyse vom Einzelindividuum bis zur Sozialität gelangt. Und die Sozialität steht in direkter Verbindung mit der Sexualität. Es gelangt nun das Problem der Erotik und Sexualität zur kritischen Analyse. Erotik wird von Sexualität deutlich geschieden. Erstere ist die höhere Erscheinungsform und steht zur letzteren im fundamentalen Gegensatz. Im Akt des Liebestodes erreicht sie die kosmische Vereinigung. Die distinkteren Formen dieses Unterschiedes zwischen Erotik und Sexualität werden nun zur Darstellung gebracht, um im Mysterium der Liebe als Ineinandergehen von Universalismus und Individualismus, als höchste Spitze des Kampfes zwischen Macht und Wert zur vorläufigen Einheit zu gelangen; vorläufig deshalb, weil eben das Mysterium der Liebe als unerklärliches zurückbleibt. — Als besonders wichtig bei diesem Problem darf nicht der innige Konnex zwischen Religiosität und Ethik vergessen werden. „Jede persönliche Liebe ist vom Liebenden und dem Geliebten abhängig. Der Liebe zu Gott aber ist dies eigen, dass sie sich ganz ihr Objekt schafft, ihm deshalb in völliger Freiheit gegenübersteht. Die Liebe, mit der der Mensch Gott liebt, ist zugleich die Liebe mit der er von Gott geliebt wird. Daher giebt es in der Gottesliebe keine Eifersucht und keinen Hass. Der Hass gegen den Menschen erhöht seine Realität. Der Hass gegen Gott ist ein Unding und ein Unbegriff; er richtet sich gegen das, was in dem Augenblick nicht mehr da ist, in dem man es zu hassen anfängt.“ —

Im dritten Buch des ersten Teiles, das den Titel führt: „Reflexe und Reflexionen“ wird zunächst das Mitleid analysiert und es als „Leiden in Distanz“ bezeichnet. Weil der Mitleidige das Leiden, das er bejaht, ausser seiner selbst setzt, es an den Mitmenschen bindet, so hört er auf, ein einsam Leidender zu sein, ohne dass dadurch die Intensität seines Leidens geringer wird. In den auf die Analyse des Mitleids folgenden Aphorismen dieses Abschnittes werden nun in prägnanter Form typische Erscheinungsweisen der Seele, in ihrem inneren Zwiespalt, in ihren Höhen und Tiefen, Gründen und Abgründen zergliedert. Sie bilden den Übergang zum synthetischen Aufbau des zweiten Teiles, in dem nun die Ergebnisse des ersten, sofern sich diese in individueller Form dargestellt haben, auf die Werte der Kultur, auf Glauben, Kunst und Philosophie angewandt werden. In das „Reich des Glaubens“ (4. Buch des zweiten Teiles) fällt das Phänomen der Ungläubigkeit, des Glaubens und der Liebe, des Asketismus. Die Tragik des Künstlers gebiert die Kunst, die Tragik des Philosophen die Philosophie. — Bis hierher ist die Kritik der Macht gediehen. Schon im Reiche des Glaubens, in der Tragik des Künstlers und Philosophen entsteht die Position des Werts. Macht und Wert sind gegeneinander abgegrenzt. Was sich in der Einsamkeit als Schauen als Wertverlust gezeigt hat, wird nun in der Einsamkeit als Schaffen zu einem Wertgewinn. Glaube und Liebe, Künstler und Philosoph sind Schöpfer. Das Chaos wird zum Kosmos, das Individuum strebt zum Universum hin, dieses als höchsten Wert apperzipierend, seinen inneren Zwiespalt überwindend, nur vom Wertwillen geleitet. Der Individualismus erreicht seine Höhe, trotz der Gefahr, die ihm vom Universalismus droht. Eine unumgängliche Voraussetzung legt Ewald seiner Weltanschauung zugrunde. Das Universum nämlich muss eine absolute Einheit sein. „Was jenseits dieser Voraussetzung gelegen ist, mag eine ewige Nacht oder eine neue

Morgenröte sein. Das Spiel der Möglichkeiten ist unbegrenzt. Was unsere Seeele will, wonach sie im Innersten trachtet, ist eine Wirklichkeit: Eine Wirklichkeit."

Ich habe im Nachfolgendem die äussere Struktur dieses reichen Werkes gegeben, ohne alle Probleme zu reproduzieren. In der nun folgenden kritischen Besprechung wird die Möglichkeit geboten sein, einige mir als besonders wichtig erscheinenden Probleme näher zu behandeln. — Wollte man den Versuch machen, dieses philosophische „System" Ewalds mit irgend einem usuellem wissenschaftlichem Terminus scharf abzugrenzen, man würde bald die Unausführbarkeit eines solchen Beginnens einsehen. — Als besonders deutlich stellen sich jedoch folgende Erwägungen ein, die man aus dem Buche herauslesen kann. Zunächst: Wir haben hier keine Metaphysik schlechtweg vor uns, eine Metaphysik etwa, die ohne weiteres allgemeine Seinsprinzipien aufstellend, die Vielfältigkeit der Erfahrung zu diesem obersten Anfange sich logisch-dialektisch entwickeln liesse. Der Vergleich mit Hegel fällt hier überhaupt weg und es geht noch an, Nietzsche, an dem Ewald sehr stark orientiert ist, zu diesem Zwecke heranzuziehen. — Doch ist ein fundamentaler Unterschied zwiscden Ewald und Nietzsche nicht zu verkennen. Bei Nietzsche bilden der „Wille zur Macht" und wie die andern berühmt gewordenen metaphysischen Termini der Nietzscheschen Philosophie heissen, Endpunkte eines logisch-transscendentalen Prozesses, der, einmal bei seinem Ende angelangt, vermöge der ihm immanenten Lücken und Brüche, schlechterdings zu seinem ursprünglichen Ausgangspunkt nicht mehr zurück kann. Es ist wie mit der Kanonenkugel, die einmal aus dem Rohr gestossen, niemals mehr in dieses zurückkehrt. — Bei Ewald steht die Sache nun so: Er analysiert seelische Prozesse, nach ihrem ethischen Gehalt, sowohl nach der individuellen als auch nach der sozialen Seite hin, z. B. den Ästhetizismus (der heute besonders eine quantitativ und qualitativ ungeheure Rolle spielt) und durchwirkt diese Analyse selbst schon mit transscendentalen Prinzipien, so dass keine Reihe entsteht, die erst zu einem ens metaphysicum führt, sondern so, dass in der Analyse schon eine — sit venia verbo — ethisch-psychologisch-metaphysische Realität gesetzt wird. Hier entfernt er sich von Nietzsche, um sich etwa den Schulen des Hellenismus zu nähern, wohlverstanden aber der Methode nach, die selbstverständlich mir tief genug erscheint, um flache Vergleiche auf das richtige Mass zurückzuführen. — Ich kann dies hier nicht näher ausführen. — So etwa stellt sich mir ganz allgemein das Glaubensbekenntnis der Ewaldschen Metaphysik dar. In seiner Kritik des Evolutionismus (Bd. II, pag. 318) sagt Ewald: „Die Entwicklung an sich gefasst, ist unter allen Umständen zu bejahen und zu fördern; aber bloss, sofern sie dazu führt, die ewigen Werte reiner in der sinnlichen Welt darzustellen. Wo sie verabsolutiert wird, wo der Wert mit der Entwicklung identifiziert wird, dort entartet der Wert zur Macht und die Entwicklung zur Flucht" u. s. f. — Man sieht, Ewald ist empirischer Evolutionist und metaphysischer Anti-Evolutionist i. d. Realist. — Das ist ungefähr Ewalds Metaphysik.

Die erkenntnistheoretische Stellung des Autors ist in diesem Buche, das die erkenntnistheoretischen Betrachtungen mit den ethischen und psychologischen verwebt und jene nicht ausdrücklich behandelt, schwerer zu erkennen. Überdies ist dies der ganzen Anlage des Buches nach nicht nötig, da meistens die metaphysischen und erkenntnistheoretischen Probleme sich decken; wenn, um wieder das Beispiel des Ästhetizismus anzuführen, der Ästhet charakterisiert wird als Mensch, der alles ins Medium der Vorstellung und zwar der Phantasievorstellung, der Imagination erheben möchte, so liegt darin schon eine Kritik des erkenntnistheoretischen Sensualismus nur tiefer ausgedrückt, Psychologismus, und es ist dann nicht schwer, dies auf die Metaphysik übertragen, als Realismus zu deuten. Dies geht dann noch deutlicher in den Abschnitten des zweiten Teiles vor sich, wo von der Tragik des Künstlers und des

Philosophen die Rede ist. — Die Tragik des Künstlers besteht eben darin, dass er, wie der Philosoph, unter dem Zwange der Gestaltung leidet, die ihm gegenüberstehende Realität überwinden muss, um sich zu entfalten. „Das Schaffen des Künstlers ist vom Universum auf das Individuum gerichtet, das Schaffen des Philosophen vom Individuum auf das Universum". In beiden stossen Universalismus und Individualismus hart aufeinander und das ist ihre Tragik. Hierin berühren sie sich enge mit Glauben und Liebe; weshalb Glauben, Liebe, Kunst und Philosophie auch die höchsten Kulturwerte sind; denn in diesen stellt sich das Leiden am reinsten dar.

Es wäre nun sehr verfehlt, wollte ich, wie aus dem letzten Zitate hervorgeht, die wichtige Frage unterlassen, ob denn nicht auch noch andere bedeutsame Grundzüge in den Ewaldschen Gedankengängen zu finden seien. — Vor allem entsteht hier die Frage: Ist Ewald Optimist oder Pessimist? Die Antwort müsste lauten: Eher das letztere als das erstere. — Denn das Ende seiner Erwägungen ist nicht mehr befriedigend, unbefriedigend nämlich für den Leser, und die Unbefriedigtheit des Lesers wird gerne auf das System selbst projiziert. — Es heisst hier: „Seinen grössten Gedanken (Gott), den er einmal dachte, darf der Mensch nicht vergessen; denn in ihm hatte er inbezug auf sich selber die stärkste Spannung einer Distanz erreicht. Der grösste Gedanke Gottes aber ist der Mensch, weil auch für ihn darin die mächtigste Spannungsweite gesetzt ist. Und deshalb darf Gott den Menschen nicht vergessen. Hier ist jeder Rest des Machtgedankens durch den Wert überwunden." Das Ende ist also ein Postulat. Und dieses Postulat kann dann nur erfüllt werden, wenn der Mensch in sich die Macht überwindet, um zum Wert zu gelangen. Der Wert aber ist Gott. — Dies erscheint mir die schönste Lösung der Frage zwischen Optimismus und Pessimismus. — Der Weg zum Wert ist das Leiden, der Wert selbst das Glück. — Indische Philosophie! Was ich nun soeben als Unbefriedigtheit bezeichnete, besteht eben in der Setzung eines Postulats als Endgedanken einer Metaphysik. Wohlverstanden, empirisch unbefriedigend ist dieses Ende. Aber eben nur für den, dessen philosophisches Streben nicht tief genug greift, um der Gefahr zu entrinnen, die in einer empirisch unvollziehbaren Forderung besteht. — Dies für den Philosophen nebensächliche Argument führe ich hier deshalb an, weil Ewald sich nicht bloss an die exakte Philosophie wendet, sondern an die grosse Menge der philosophisch Interessierten überhaupt, die er damit seiner Forderung unterwerfen will. — Man hat dies in der Wirkung Schopenhauerscher und Nietzschescher Philosophie erkennen können. —

Und darum betrachte ich Ewalds Werk nur vom wissenschaftlichen Standpunkte, deshalb ist es auch zu wünschen, dass es nur tiefe Menschen in die Hand bekämen; denn es ist mehr als ein philosophischer Leckerbissen. —

Was mir so bedeutsam an diesem Buche erscheint, ist die Tatsache, dass Probleme der Seele hier in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit psychologisch analysiert, ethisch gewertet, und metaphysisch realisiert werden. — Dies ist ein origineller und tiefgründiger Versuch, eine „Philosophie des Lebens" zu schaffen. Eine solche Philosophie ist mehr als eine schemenhafte Begriffsdichtung. Es ist die begrifflich und gefühlsmässig verarbeitete Wirklichkeit mit transscendentalem Maasse gemessen. Darin liegt ihre Fruchtbarkeit, aber auch ihr Mangel. — Denn die Wirklichkeit ist zu gross, als dass sie sich bloss in solche Formen pressen liesse. Aber die Fülle ist so reich, dass gerne der Mangel übersehen werden mag; besonders, wenn wir noch eine grössere Arbeit erwarten dürfen, zu der das vorliegende Werk eben „die Präludien" bildet.

Wien. Hans Prager.

Arnold, Emil. Gesammelte Schriften, Bd. IV und V, herausgegeben von Otto Schöndörfer. Verlag von Bruno Cassirer. (434 und 344 S.)

Die Abhandlungen, welche in diesen beiden Bänden vereinigt sind, sind unter dem Titel „Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung" zusammengefasst. — Der vierte Band enthält die drei Abhandlungen: „Vergleichung der Garveschen und Federschen Rezension über die Kritik der reinen Vernunft"; „Garves erster Brief an Kant und Kants Antwort", „Die äussere Entstehung und die Abfassungszeit der Kritik der reinen Vernunft". Dieser letzten Abhandlung sind drei Anhänge beigefügt; nämlich „Einige Notizen zur Beurteilung von Kants Verhältnis zu Lessing", „Kants Vorlesungen über Anthropologie" und „Kants Vorlesungen über physische Geographie und ihr Verhältnis zu seinen anthropologischen Vorlesungen". —

Wie diese Inhaltsangabe erkennen lässt, werden die hier gesammelten Abhandlungen wesentlich das Interesse derjenigen beanspruchen, welche Spezialuntersuchungen über Kants schriftstellerische und akademische Wirksamkeit sich angelegen sein lassen. — Diese Beschränkung nimmt den Arbeiten aber nichts an ihrem Wert; sie steigert nur unsere Ansprüche an diesen Wert. Und man kann auch von diesen Arbeiten Arnolds sagen, dass sie den gesteigerten Ansprüchen entsprechen. —

Der fünfte Band enthält die Fortsetzung der „Kritischen Exkurse im Gebiete der Kantforschung". Auch hier ist die Bedeutung des Titels zunächst auf den philologischen Sinn des Wortes „Kritik" einzuschränken. Auf Grund einer umfangreichen philologischen und archivarischen Forschung wird ein „möglichst vollständiges Verzeichnis aller von Kant gehaltenen oder auch nur angekündigten Kollegia" geliefert. — Dieser Untersuchung geht eine allgemeine Charakteristik der Kantischen Kollegia nach ihrer Tendenz, ihrer Methode und ihrer Form voran; diese Abhandlung liefert die in tieferem Sinne sachliche Grundlage für die philologische Arbeit; sie ist auch von selbständigem und eigenem philosophischen Gehalt. Dieser Inhalt kommt besonders zur Geltung in der Prüfung einiger aus Kants metaphysischen Kellegien überlieferten metaphysischen Ansichten vom Standpunkte des in Kants Druckschriften entwickelten Kritizismus. —

Altona-Hamburg. Johannes Paulsen.

Lewis, W. O., Dr. The fundamental principles involved in Dr. Edward Caird's Philosophy of Religion.

Dr. Caird wurzelt in der Hegelschen Philosophie; Dr. Lewis ist Anti-Hegelianer. Von diesem Standpunkt aus hat er in seiner kleinen Streitschrift aus Cairds „Evolution of Religion" eine Reihe, dem Anschein nach unklarer und anfechtbarer Punkte zusammengestellt und sie einer scharfen kritischen Untersuchung unterworfen. Es liegt in der Natur der Sache, dass eine Polemik über undefinierbare Begriffe wie „Gott", oder über andere, für die wir noch lange nicht zu einer abschliessenden Definition gelangt sind, wie „Religion", „subjektive, objektive, absolute Religion" u. s. w. zu keinem positiven Ergebnis führen kann. So bleibt auch diese Untersuchung bei allem ihrem interessanten und anregenden Inhalt doch lediglich auf eine Kritik beschränkt, ohne zu einer eigentlichen Widerlegung Cairds zu gelangen. Behauptung steht gegen Behauptung. Auch wird der Verfasser Caird nicht in allen Stücken gerecht; wenigstens dürfte, wenn er die Untersuchung auf Cairds späteres Werk „Evolution of theology in the greek philosophers" — in dem Caird seine eigenen Grundanschauungen wiederholt und in einer Weise niederlegt, die sicherlich in vielen Menschen Zustimmung findet —, ausgedehnt hätte, sein Urteil wohl in mancher Beziehung modifiziert worden sein.

Der Gegensatz des philosophischen Standpunktes ist indessen nicht der einzige. Angesichts von Äusserungen, wie: „Wir brauchen keine Erörterung der Unwissenheit und des Aberglaubens der Welt in vergangener Zeit, die der Wunder als Stütze für den Glauben ebenso bedurften, wie

wir einer Erörterung der Wunder selbst bedürfen. Haben sie sich zugetragen? Ein Philosoph, der stillschweigend annimmt, dass sie sich nicht zugetragen, hätte sicherlich die Pflicht, zu erklären, wie es dann kam, dass die Menschen daran glaubten" (S. 31); oder (in Bezug auf den Eudaismus, wie er von Caird u. A. dargestellt wird): „Die radikalen Kritiker haben die jüdische Geschichte, Literatur und die jüdischen Institutionen neu konstruiert, weil sie, so wie sie im Alten Testament stehen, nicht mit einer vorgefassten Idee der Evolution der Religion harmonieren, statt eine Theorie auf Tatsachen, wie sie gegeben sind, zu gründen" (S. 47): und schliesslich des ganzen letzten Abschnitts des zweiten Kapitels (S. 55—62) tat sich auch zwischen den beiderseitigen theologischen Standpunkten und der Stellung der heutigen Bibelforschung gegenüber eine Kluft auf, die nicht zu überbrücken ist.

Ob schliesslich einem Gelehrten gegenüber, der vor kurzer Zeit gestorben ist und sich nicht mehr zu verteidigen vermag, die Art der Vergleiche, durch die der Verfasser die Vorstellungen Cairds ad absurdum zu führen sucht, die geeignete gewesen ist, mag hier unerörtert bleiben.

Freiburg i. Br. H. Wilmanns.

Selbstanzeigen.

Hartmann, Nicolai, Dr. Platos Logik des Seins. Dritter Band der „Philosophischen Arbeiten", herausg. von Cohen und Natorp, bei Alf. Töpelmann, Giessen 1904. (X und 512 S.)

Das Buch hat zur Aufgabe die Darstellung der theoretischen Philosophie Platos in der für seine Denkweise, und namentlich für die späten Dialoge, charakteristischen „Seins"-Terminologie. Diese letztere hat ihren Grund in der fundamentalen Begriffskorrelation von Nichtsein und Sein, welche offenkundig oder latent durch alle wesentlichen Formulierungen der Idee und ihres dinglichen Korrelats hindurchgeht, ja ihre Methodik bis in die Grundlagen der Ethik und der Seelenlehre hinein erstreckt. Daher giebt sie für das Bestreben, die Platonische Philosophie als einheitliches System zu begreifen, den nächstliegenden und natürlichen, weil ihr selbst durchweg immanenten Gesichtspunkt ab. Die Einheitlichkeit des Gesichtspunktes wiederum bringt es aber mit sich, dass viele sonst dunkel scheinende Formulierungen ihren ursprünglichen, einleuchtenden Sinn erhalten.

Die Schwierigkeit der dem modernen Denken fremd gewordenen Korrelation von Nichtsein und Sein fordert die Zurückverfolgung dieser Begriffe bis in ihre geschichtlichen Ursprünge hinein. Dieser Forderung sucht die „Historische Einleitung" gerecht zu werden. Als Begriffe geprägt werden Sein wie Nichtsein zuerst bei Parmenides. Die Problemstellung dagegen, aus der beide hervorgehen, reicht weiter zurück und ist schon sichtlich enthalten in der ἀρχή der Jonier; denn in dieser vollzieht sich schon die erste Fixierung einer anderen, von der Gegebenheit der Dinge verschiedenen Seinsart. Die ganze Reihe der vorsokratischen Versuche, das kosmische Dasein in Seinsprinzipien zu begründen, ist somit schon eine von Stufe zu Stufe fortschreitende Entfaltung der im naturphilosophischen Denken immanenten Methode des Nichtseins. Zum deutlichen methodischen Ausdruck dagegen kommt die letztere erst in der Atomistik, indem das Leere als Nichtsein und gleichwohl als Prinzip im positiven Sinne dasteht. Das Sein ist nicht „mehr" seiend als das Nichtsein.

Auch im Platonischen Denken reifen die positiven Bestimmungen des Seins und Nichtseins erst langsam. Zumal das Nichtsein ist, durch eine Reihe anderer Probleme vermittelt, am besten eingeführt durch die Frage nach der ψευδὴς δόξα. Mit dieser beginnt daher der erste Hauptteil, um, von ihr aufsteigend und der dialektischen Untersuchung des „Sophistes" folgend, eine Charakteristik des

Nichtseins und Seins aus der Methode der Ideenlehre heraus zu geben. Diese zeigt, wie das Nichtsein im System der Grundbegriffe seinen notwendigen Platz hat, weil es seiner Leistung nach mit der Verschiedenheit zusammenfällt. Da aber Verschiedenes immer nur in Beziehung zu anderem Verschiedenen denkbar ist, so gewinnt es den weiteren und tieferen Sinn eines Prinzips der Beziehung. So wird es zum Prinzip für die „Gemeinschaft der Begriffe", welche ihrerseits aber wiederum das einzig adäquate Mittel ist, das Sein zu definieren. Das Nichtsein erweist sich somit als methodischer Vorbegriff für die Bestimmung des Seins, oder als logischer Weg zum Sein. Vom Standpunkt dieser dialektischen Synthesierung des Seins ergiebt sich die naheliegende Analogie mit dem Problem des synthetischen Denkens, wie es durch die grossen Systeme des deutschen Idealismus hindurchgeht. Kant formulierte im obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile nur den Grundcharakter der Leistung des Synthetischen, nicht aber das Denkmittel, das Prinzip, auf welchem diese Leistung beruht. Aus der Denkrichtung dieses offen gebliebenen Problems hervor entsteht die Tendenz zur Dialektik in der nachkantischen Philosophie und das mit ihr verbundene Suchen nach dem Prinzip alles systematischen Zusammenhanges. Es kann keine historische Zufälligkeit, sondern nur innerste Problemnotwendigkeit sein, wenn in dieser Denkarbeit bei Fichte und Hegel wieder die antike Begriffskorrelation von Sein und Nichtsein zu Ehren kommt. Und es ist charakteristisch und orientierend für die Einschätzung der Platonischen Seinslehre, dass auch hier überall das eigentlich methodische, d. h. das Verknüpfung-schaffende Moment auf der Seite des Nichtseinsbegriffs liegt.

Die logische Methode dieses Nichtseinsbegriffs und der in ihm sich anbahnenden Seinsbestimmung ist nun als Grundmotiv dem ganzen Platonischen Denken immanent. So ist sie der Sache nach bereits in den wichtigsten Formulierungen der Idee enthalten. Der zweite Teil des Buches sucht daher das Prinzip der Ideenlehre aus der Methodik von Nichtsein und Sein heraus zu charakterisieren. Das Motiv der Begriffsbildung und des „Schauens" in der Idee, sowie die „Wiedererinnerung" und das „Vorherwissen" erweisen sich als durch diese Methodik bedingt. Zur vollen Deutlichkeit aber gelangt diese Bedingtheit an den reiferen Formulierungen, welche dahin tendieren, die Ideenlehre in eine Theorie des Voraussetzungen-Machens, oder der Grundlegungen umzubilden. Besonders ist es die Demokriteische Fassung des Nichtseins, die in der Methode der Hypothesis ihre Vollendung erfährt. Die Durchführung nach der Seite des Prinzips schliesst dann ab mit dem Ausblick auf die Platonische Ethik und Seelenlehre, deren beiderseitige Grundlagen aus der gleichen Methodik hervorgehen.

Der dritte Teil endlich hat es mit dem Problem der Anwendung zu tun. Die Idee hat nur Sinn, wenn sie ein Dasein begründet. Es handelt sich also um den Übergang vom prinzipiellen Sein der Grundlegungen zum konkreten Sein der Dinge. Das Problem ist bekannt unter dem Namen der „Teilhabe" der Dinge an den Ideen. Platos Forschung nach diesem Korrelat der Idee macht den Umweg über den Begriff des „Mittleren" (μεταξύ), an welchem der Übergang sich vollziehen soll. Das Resultat dieser definitorischen Bestrebung ist ein klar umrissener Kontinuitätsbegriff, der aber in keinem besonderen Terminus fixiert wird. Vermittelt ist auf diesem Wege zunächst nur die Teilhabe der Ideen aneinander. Der „Parmenides" aber entwickelt den Gedanken, wie in der fortschreitenden Kreuzung und Komplizierung der Begriffe sich eine andere „vom Begriff verschiedene Natur" herausbildet, welche nun durch die Mannigfaltigkeit und den Werdecharakter ihrer Bestimmungen das Gegenstück zu allem identischen, begrifflichen und prinzipiellen Sein ist. Auch hier liegt durchweg die seinslogische Terminologie und Methodik zugrunde. Von anderer Seite zeigt sich der gleiche Gedanke in der Theorie vom Unbestimmten und seiner Bestimmung zum Sein durch die Einführung von Zahl und Mass. Die Seinsart, die so zustande kommt, ist ein „entstandenes" oder „erzeugtes" Sein; in diesem Seinsbegriff erreicht der Platonische Idealismus wieder das konkrete Dasein, von dessen Problem er ausging. Hiermit hängt dann aufs engste die Behandlung des Problems der Materie zusammen, für welches der Raum mit seinen geometrischen

Gestaltungen als alleiniges Prinzip aufkommen muss. — Das Schlusskapital über die „dialektische Methode" endlich fasst noch einmal die wesentlichsten Punkte der Platonischen Seinstheorie zusammen, indem es ihrem methodischen Ursprung bis in die dialogische Kunstform hinein nachgeht.

Marburg. N. Hartmann.

Mehlis, Georg, Dr. phil. Die Geschichtsphilosophie Aug. Comtes, kritisch dargestellt. Leipzig 1909. Fritz Eckardt Verlag.

Das Buch stellt sich die Aufgabe, die logischen Grundlagen der Geschichtsphilosophie Auguste Comtes aufzuweisen, wie sie im „Cours de philosophie positive" und im „Systeme de politique positive" entwickelt sind. Die geschichtsphilosophischen Gedanken dieser beiden Schriften bedeuten für den Verfasser eine Einheit. Im Gegensatz zu Littré und in Übereinstimmung mit Comte selber, sowie mit der Auffassung von Levy Brühl scheint ihm die politique positive, zumal mit Rücksicht auf das geschichtsphilosophische Problem, keine wesentliche Umkippung des früheren Standpunktes zu bedeuten.

Historisch wird der Zusammenhang dieser positivistischen Geschichtsphilosophie mit der Romantik, sowie mit der Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus festgestellt. In systematischer Hinsicht gilt es zu zeigen, dass Comtes geschichtsphilosophischer Konstruktion ein Wertsystem zu Grunde liegt.

Comtes Positivismus stellt sich als eine eigenartige Verquickung dogmatischer und relativistischer Tendenzen dar, deren Unverträglichkeit an den Grundbegriffen des Comteschen Systems nachgewiesen wird. (Kap. 1.)

Die Wertsetzungen Comtes, die auf ein Wertsystem als Endzweck und Beurteilungsprinzip des Geschehens abzielen, sind, historisch betrachtet, als Prinzipien des romantischen Kulturbewusstseins deutlich zu erkennen. (Kap. 2.)

Die rein soziologische Betrachtungsweise führt bei Comte überall in ihren letzten logischen Konsequenzen zu der geschichtsphilosophischen Wertbetrachtung. (Kap. 3.)

Die Wertbetrachtung schliesst sich zu einem System letzter Kulturwerte zusammen, das seinen Abschluss in der Beziehung des moralischen Wertes zur universalen Menschheitsidee findet. (Kap. 4.)

Von der Idee des Endzwecks aus wird der Begriff des Fortschritts im Sinne der Wertsteigerung zur wertkritischen Beurteilung nutzbar gemacht. (Kap. 5.)

Freiburg i. Br. G. Mehlis.

Rausch, Alfred, Dr. Elemente der Philosophie. Ein Lehrbuch auf Grund der Schulwissenschaften. Halle a. S., Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses 1909. (XII u. 376 S.)

Die Vorbereitung für das wissenschaftliche Studium auf der Universität besorgte ursprünglich die Universität selbst, indem jeder Studierende zuerst der Artistenfakultät angehörte, bevor er zu einer der drei höheren Fakultäten überging. Was die Artistenfakultät dem jugendlichen Studenten bot, war kurz gesagt eine Einführung in die Philosophie und zwar in die scholastische oder Schulphilosophie. Als in Folge der Renaissancebewegung höhere Schulen geschaffen wurden, welche für das wissenschaftliche Studium vorbereiten sollten, haben die besseren unter ihnen sich auch die Aufgabe gestellt, eine philosophische Propädeutik zu bieten. Was als solche gelehrt wurde, war trotz Melanchthons Bemühungen nichts anderes, als was auch auf den Universitäten des 16. und 17. Jahrhunderts gelehrt wurde: die mittelalterliche Schulphilosophie. Im 18. Jahrhundert wurde diese dann abgelöst durch die Wolfsche Philosophie, die bis in das 19. Jahrhundert von einzelnen Schulmännern geschätzt und verwertet worden ist.

Doch seitdem Kants kritische Schriften zu wirken begannen, war auch alle bisherige Schulphilosophie erschüttert, und die höheren Schulen dispensierten sich gern von der Aufgabe einer philosophischen Propädeutik, die ihnen ohnehin nicht leicht gefallen war. Hatte sich doch inzwischen für die Gelehrtenschulen in den Altertumsstudien ein Lehrstoff geboten, der bei der allgemeinen Begeisterung für die Antike mit gutem Erfolge für die wissenschaftliche Vorbildung der Jugend zu verwenden war. Doch bestand daneben in den höheren Schulen

das Bedürfnis fort, durch philosophische Belehrungen einen Abschluss der Schulstudien und zugleich eine Vorbereitung für die Universität zu geben. Die Philologen bewahrten sich stets der Philosophie gegenüber eine Art Sehnsucht, die von der Bewunderung hellenischer Weisheit genährt wurde; aber auch Vertreter des mathematischen und naturwissenschaftlichen Unterrichts — ich nenne nur J. H. Deinhardt — sind für philosophischen Unterricht eingetreten. Daraus erklärt es sich auch, dass man immer wieder im Verlaufe des ganzen 19. Jahrhunderts den Versuch machte, in der Prima der Gymnasien das Fach der philosophischen Propädeutik entweder zu behaupten oder wieder einzuführen. Aber was man bot, war nichts anderes als Universitätsvorlesungen über Logik und Psychologie in verkürzter Gestalt. Kein Wunder, dass ein derartiger Unterricht unfruchtbar war und blieb. Man musste immer wieder erkennen, dass auf diese Weise das den höheren Schulen gestellte Problem einer philosophischen Propädeutik nicht zu lösen sei.

Es kam vielmehr darauf an, einen Unterrichtsgang zu schaffen, der sich auf Grund der Schulwissenschaften aufbaut, aus ihnen herauswächst, den Schulstudien einen klärenden Abschluss gibt und zugleich in das Reich der Wissenschaften und der Philosophie einführt. Nur aus der Praxis konnte solch ein Lehrgang gewonnen werden. Darum ist an der Lateinischen Hauptschule der Franckeschen Stiftungen in Halle a. S. mit ministerieller Genehmigung für die obersten Klassen philosophischer Unterricht eingerichtet worden, den der Verfasser seit Jahren erteilt. Aus diesem Unterrichte ist das vorliegende Lehrbuch hervorgegangen. Es bietet nicht nur Logik und Psychologie, sondern orientiert über die gesamte Philosophie, es berücksichtigt die Naturwissenschaften so gut wie die Geisteswissenschaften und will den realistischen wie den humanistischen Anstalten den gleichen Dienst erweisen. Damit ein Buch entstehen konnte, das für Lehrer und Schüler, ja auch für jeden Gebildeten, der philosophische Belehrung sucht, eine verständliche Lektüre bildet, durfte die Darstellung nicht zu knapp sein.

Mit diesen Mitteln wird es hoffentlich erreicht, dass der zur Hochschule abgehende Student eine philosophische Vorlesung mit vollem Verständnis zu hören und ein philosophisches Werk durchzuarbeiten befähigt werde, dass aber auch derjenige, der durch den gewählten Beruf zu philosophischen Studien nicht gelangt, philosophischen Fragen nicht ganz hilflos gegenübersteht. Ja, meine Erfahrungen, die ich als Mitglied der wissenschaftlichen Prüfungskommission der Universität Halle bei der Prüfung der Kandidaten in der Philosophie habe machen können, berechtigen mich zu der Annahme, dass dieses Buch auch manchem Studenten, der die Elemente der philosophischen Bildung auf die Hochschule nicht mitbringt, gute Dienste leisten kann.

Sollte ich, was die wissenschaftliche Seite des Buches anlangt, angeben, welchem Philosophen ich vornehmlich gefolgt bin, so müsste ich zuerst Kant nennen. Wie sollte es auch anders sein? Er ist der deutsche Philosoph schlechthin. Nächst ihm schulde ich Wilhelm Wundt grossen Dank, der in meinen Leipziger Studienjahren mein Lehrer gewesen und es auch später durch seine Bücher jederzeit geblieben ist, wenn ich dabei auch meine eigenen Wege — die Wege eines Schulmannes — gegangen bin. Namentlich verdanke ich es ihm, dass er mir der übermächtigen Erscheinung Kants gegenüber die Freiheit gegeben hat und den Mut der Selbständigkeit, die sich bei allem Philosophieren auf den Boden der Gegenwart, des eignen Erlebens und der einzelwissenschaftlichen Studien stellt. Dabei ist auch die Geschichte der Philosophie verwertet, jedoch immer nur so weit, als sie zur Erläuterung beiträgt.

Halle a. S. Alfred Rausch.

Eisler, Rudolf. Das Wirken der Seele. Idee zu einer organischen Psychologie. Leipzig, Alfred Kröner. Verlag 1909. (75 S.)

Die vorliegende Arbeit enthält die Grundideen einer organisch-teleologischen Psychologie, deren systematischen Ausbau sich der Verfasser für eine spätere Zeit vorbehält. Es wird hier versucht, zu zeigen, wie sich eine konsequente Durchführung des psychologischen „Voluntarismus", für den das Streben und Wollen, die zielsetzende Tätigkeit der Psyche (als des „Innenseins"

des Organismus), das Dynamische, das innerste Triebwerk des Seelenlebens ist, gestalten muss, wenn dieser Voluntarismus im guten Sinne des Wortes monistisch und evolutionistisch gefärbt ist, d. h. wenn er bei vollster Anerkennung der Eigenkraft des Psychischen einer Durchbrechung des geschlossenen Naturzusammenhangs nirgends Raum gewährt, und wenn er die innere, durch äussere Faktoren mitbedingte Entwicklungsarbeit der Psyche gebührend berücksichtigt. Wenn auch naturgemäss so manches schon Bekannte gebracht werden musste, so hofft der Verfasser doch durch seine Schrift nicht bloss weiteren Kreisen, sondern auch dem Psychologen, Biologen und Philosophen manche Anregungen bieten zu können.

Wien. Dr. Rudolf Eisler.

Wahle, Richard, Dr. o. ö. Professor an der Universität Czernowitz. Ueber den Mechanismus des geistigen Lebens. W. Braumüller, Leipzig, Wien. 1906. (573 S.)

Kant hat uns nachdrücklichst gelehrt, dass wir kein Recht haben, ausser uns befindliche Gegenstände als erkenntnistheoretisch gesicherte Realitäten an sich anzunehmen. Wir haben aber auch kein Recht, Subjekte, Wissenspotenzen als erkenntnistheoretisch sicher bestehende Wesenheiten anzunehmen. Vor völlig vorurteilsloser, konsequenter Kritik bleibt nichts bestehen als die Tatsache, dass, bei gleichzeitigem Bestande der Menschensinne, auch ausgedehnte Vorkommnisse reell an sich existieren. Sie inhärieren nicht einem wissenden Subjekte, sind nicht Inhalt einer Wissensfunktion, sondern sie sind frei schwebende Vorkommnisse. Sie sind zusammen mit dem Menschenleibe das, was man — praktisch gut, aber erkenntniskritisch ungebührlich — eine Subjektssphäre nennt. In eine solche sind ausser dem Leibe und den grossen primären Vorkommnissen der Erde und des Umkreises auch ihre sekundären Zugehörigkeiten, also das, was man Erinnerung, Phantasie, kurz Kombination nennt, eingeschlossen.

Eine Analyse des Kausalitätsbegriffes, der sich als einfach analytisches Datum herausstellt, und andere Betrachtungen lehren, dass jene schlechthin objektiven, d. h. unsubjektiven, reellen Vorkommnissphären von — unbekannten — Faktoren aufgebracht, produziert sein müssen. Jeder Idealismus, Subjektivismus ist für alle Zeit abgewiesen. Eine philosophische Revolution.

Durch die Zerstörung des Scheines einer Bewusstseinseinheit, der Inhärenzen und psychischer Akte wird der irrigen Kategorie der Wissensfunktion der Boden entzogen. Dafür wird die wahre Struktur aller sogenannten psychischen Phänomene, des Urteilens, Wollens, der Gefühle etc., ihr Reihencharakter, analytisch und genetisch aufgezeigt.

Ihnen werden eingehend die physiologischen Vorgänge im Gehirne zur Seite gestellt. Es wird z. B. dargetan, wie man nicht bloss wenige Ganglienzellen, sondern die ganzen Gehirnsinnessphären zu einer Vorstellung und ihrer Reproduktion zuzuordnen hat. Viele auf psychisch-physiologische Erscheinungen bezügliche Theorien und Hypothesen werden geboten.

Eine Grundanalyse, Schematisierung und Klassifikation aller menschlichen Charaktere wird aufgestellt. Zahlreiche komplexe Vorgänge des ethischen, sozialen, sexuellen Affektlebens werden nach ihren Wurzeln blossgelegt.

Was der Verfasser seit 1884 im „Gehirn und Bewusstsein", im „Das Ganze der Philosophie und ihr Ende" schon gesagt hat, wird bereichert, verschärft, und auf den einfachen, unzweideutigen Ausdruck gebracht.

Wien. Richard Wahle.

Flügel, Otto. Joh. Fr. Herbarts sämtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge herausgegeben von † Karl Kehrbach und Otto Flügel. XIV. Band: (XXII u. 287 S.) XV. Band: (X u. 295 S.)

Berlin rüstet sich, die vor 100 Jahren 1810 erfolgte Gründung der Universität feierlich zu begehen. In die Stimmung, die damals in Preussen herrschte, und aus der heraus die Universität Berlin gestiftet wurde, versetzt uns ein Teil dieser Bände.

Die hier wörtlich mitgeteilten Akten über Herbarts pädagogische Tätigkeit in Königsberg machen nach sehr verschiedenen Seiten hin das Interesse rege.

Zunächst ein patriotisch-preussisches Interesse. Sie gewähren einen Einblick in die Art, wie der preussische Staat in einem einzelnen Falle auf dem Wege der Erziehung „durch geistige Kräfte zu ersetzen suchte, was er an physischen verloren hatte". Man erkennt, wie Jahrzehnte hindurch auch in den Jahren der tiefsten Niedergeschlagenheit der Eifer nicht ermüdet, das Erziehungswesen zu heben, und wie bei der äusseren bitteren Not und Geldverlegenheit, doch Geld dafür vorhanden ist, und wie unter dem Donner der Schlachten 1809 bis 1815 die stille Fürsorge für die Schule und das Interesse der höchsten Staatsbehörden daran fortgeht gleich wie im tiefsten Frieden. Herbart hatte Grund, schon 1817 in einem Briefe an Carl v. Steiger zu sagen: „Bedeutender (als die kleinen Verwaltungsgeschäfte) ist die Annehmlichkeit, mit dem preussischen Ministerium des Innern im Verhältnis und zuweilen geschäftshalber im Briefwechsel zu stehen. Man darf wohl sagen, dass schwerlich anderwärts eine hohe Behörde mag gefunden werden, die mit soviel Humanität und mit so entschieden gutem Willen es ihren Untergebenen angenehm macht, an sie zu schreiben." Und in seinem Berichte 1831 spricht er „von dem durch seinen innern Wert so mächtigen und für Geistesbiltung mehr als irgend ein anderer tätigen preussischen Staate".

So stellen die hier mitgeteilten Akten geradezu ein Ehrendenkmal des damaligen preussischen Kultusministeriums dar und bieten zugleich ein Stück Schulgeschichte, ja allgemeiner Kulturgeschichte. Darum, um nämlich einen weiteren Einblick in die damalige Zeit mit ihren pädagogischen Bestrebungen zu gewähren, ist manches mit aufgenommen, was sich nur mittelbar auf Herbart bezieht; sind es doch Männer wie Süvern, Nicolovius, Dinter, Schleiermacher u. a., die dabei zu Worte kommen.

Vom höchsten Interesse sind die beiden Bände zur Kenntnis der Pädagogik wie der Person Herbarts.

Man wird erkennen, wie wenig es zutrifft, wenn gesagt worden ist, Herbarts ganze Erziehungspraxis beruhe auf den 2 Jahren seiner Hauslehrerzeit in der Schweiz. Herbart hat ein Vierteljahrhundert als Leiter des Seminars, als Schulrat, als Mitglied, sogar als Direktor der wissenschaftlichen Deputation für das Unterrichtswesen und der königlichen Prüfungskommission reichlich Gelegenheit gehabt, Schüler, Schulen, Lehrer und deren Leistungen und Methoden kennen zu lernen. Und sagt (XV. 33): „Meine Psychologie in der letzten Überarbeitung ist grossenteils durch das damals im besten Gange befindliche Seminar bestimmt worden . . . Meine Pädagogik ist ein kurzes, teilweise nicht hinreichend verständliches Kompendium. Mir ist die Pädagogik nie etwas anderes gewesen, als eine Anwendung der Philosophie." (36.)

Ein anderes so oft gehörtes Vorurteil, als sei Herbarts Pädagogik Intellektualismus, weniger Willensbildung, kann ja leicht durch die längst bekannten Schriften Herbarts berichtigt werden. Aber vielleicht lässt sich mancher erst durch das hier Mitgeteilte überzeugen, daß Bildung des Verstandes für Herbert die viel geringere Sorge der Erziehung war, als Bildung des Charakters oder vielmehr des ganzen Menschen. Darum nahm er ja die Zöglinge mit in sein Haus und an seinen Tisch. Er bemerkt (XV. 33): Je mehr in neuerer Zeit der Glanz des gelehrten Unterrichts blendend geworden ist, desto nötiger erachte ich die Hinweisung jüngerer Pädagogen auf die Zucht ohne Härte, auf die Lebensordnung ohne Pedanterey, welche ein Seminar nicht zeigen könnte, wenn es nicht zugleich Erziehungs-Anstalt wäre. Hat ein junger Pädagog so etwas nicht vor Augen gehabt, ist er in gar zu gedrückten, in mangelhaften häuslichen Verhältnissen herangewachsen: so kann er ein gelehrter Schulmann werden, ja ein Schuldirektor, — ohne je etwas von Erziehung zu begreifen.

Mit dem Ziel der Erziehung, die nicht allein den Verstand zu bilden hat, hängt auch der Gegensatz zusammen, in dem Herbart zu dem Bildungsziel der damaligen Humanisten stand. Namentlich durch den Einfluss Hegels aber auch schon vorher ist zunächst in den preussischen Gymnasien fast für ein halbes Jahrhundert die Lektüre der alten Klassiker getrieben im Dienst der formalen, der logisch-grammatischen Bildung, also der Intellektualismus im eigentlichen Sinne. Wie in allen Punkten, so stand auch hier Herbart im strengen Gegen-

satz zu Hegel. Bei Herbart heisst es nicht: die Lektüre um der Grammatik willen, sondern umgekehrt: Grammatik um der Lektüre willen. Der Inhalt der Klassiker stand ihm obenan und zwar als Bildungsmittel des ganzen Menschen im Denken, Fühlen, Wollen, Handeln.

Endlich zeigt sich hier der Charakter Herbarts selbst von verschiedenen Seiten. Herbart reiht sich würdig jenen Gelehrten an, die wie Fichte, Schleiermacher u. a. durch ihr Wirken zur Wiedergeburt zunächst Preussens beigetragen haben. Allein während so viele nur redeten oder mit verschiedenen, zuweilen den heilsamsten, folgenreichsten Plänen hervortraten, handelte Herbart. Man wird erkennen, wie anhaltend und opferwillig er ein Vierteljahrhundert lang als praktischer Erzieher in seinen Nebenämtern dem Vaterlande im äussersten Winkel Preussens im unscheinbaren Schuldienste gedient hat; und zwar in einer Zeit, da er sonst ganz vertieft war einmal in den Ausbau des eigenen philosophischen Systems — seine Hauptwerke sind damals erschienen — und zugleich vertieft in die Systeme seiner Zeitgenossen, wie die zahlreichen, gründlichen Rezensionen aus jenen Jahren beweisen.

Die alte Orthographie und Interpunktion ist beibehalten, sogar die Aktenzeichen sind mitgeteilt.

Zum Schluss die Bemerkung, dass von seiten des preussischen Ministeriums der geistlichen, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten, vom Magistrat in Königsberg aus der Stadtbibliothek, von der Universitätsbibliothek in Königsberg, von dem Königl. Provinzial-Schulkollegium in Königsberg, von dem Kuratorium der Universität Göttingen mir die mitgeteilten und andere Schriftstücke in überaus dankenswerter Weise zur Verfügung gestellt worden sind, und daß zur Veröffentlichung die Genehmigung erteilt ist.

Diesen hohen Behörden also gebührt der Dank aller derjenigen, die für das hier Gebotene ein Interesse haben.

Diese beiden Bände sind zugleich eine Ergänzung der Hartensteinschen Ausgabe von Herbarts Werken.

Dölau. O. Flügel.

Die Tat, Wege zu freiem Menschentum. Eine Monatsschrift herausgegeben von Dr. Ernst Horneffer, Verlag der Tat, Leipzig.

Im April d. J. hat unter der Redaktion von Dr. Ernst Horneffer eine neue philosophische Zeitschrift „Die Tat, Wege zu freiem Menschentum“ (Verlag Die Tat, G. m. b. H., Leipzig) zu erscheinen angefangen. Ihr Ziel ist die Pflege der sozialen Werte und Betonung der Einheit aller Werte im Gegensatz zu Nietzsches einseitigem Individualismus. Seine eigne Entwicklung hat den Herausgeber zu dieser Zielsetzung geführt. Ihr entspricht es, dass in erster Linie religiöse und sittliche Fragen in der neuen Zeitschrift zu Worte kommen werden. Aber auch für erzieherische und künstlerische Probleme soll derselbe Wertgesichtspunkt fruchtbar gemacht werden, dass im echten Ideal weder die Individualität verneint, noch die blosse Individualität gesetzt, sondern die Tat und Arbeitseinheit für alle Individuen gegeben ist. Das echte Ideal will getan sein. Das kürzlich erschienene Heft 5 hat folgenden Inhalt: Bruno Golz, Vom modernen Menschen. — Fritz Burger, Der Impressionismus in der Strauss-Hofmannsthalschen Elektra. — Joseph Aug. Lux, Kapital und Kunst. — St. B. Stanton, Der Mensch der Tat. — Ernst Horneffer, Der Kaiser und die Nation. — Umschau. Im September erscheint Heft 6 mit folgenden Aufsätzen: Ernst Horneffer, Die Religion des Stolzes. — H. Schwarz, Pessimismus, ein Untergang und Übergang. — O. Braun, Philosophie des Schaffens. — Goldschmidt, Berliner Sommerkunst. — B. Golz, Vom modernen Leben.

Leipzig. Verlag der Tat.

Fischer, Julius. Die Kausalität als Wegweiser durch die Philosophie zu einer praktischen Weltanschauung. Karlsruhe, Verlag von Braun, 1909. (64 S.)

In dieser Schrift versuche ich an der Hand der Kausalität eine Uebersicht über den logischen Zusammenhang der philosophischen Probleme zu geben, wie sie die Geschichte der Philosophie uns vorführt, mit dem Ziele, die Ver-

einigung von Metaphysik und Naturwissenschaft, Spekulation und Erfahrung zu finden.

Bei der Darstellung der Philosophie unseres grossen Kant glaube ich auf folgende Punkte besonders aufmerksam machen zu dürfen:

1. Ich versuche, die ganze Lehre Kants in grossen Zügen aus einem einzigen Gedanken abzuleiten:

Die Kant vorausgehende englische Philosophie hat die Frage, wie der Erkenntnisakt zu Stande komme, dahin beantwortet, dass in dem rein rezeptiven Erkenntnisvermögen des Subjekts, — der Seele —, ein von dem Subjekt selbst nicht erzeugter Eindruck, entweder äusserer, materieller oder innerer, ideeller Natur, zum Erkenntnisakt wird.

Dies ist undenkbar: Ein auf Seiten des Subjekts rein passiver Vorgang — der äussere Reiz oder die Idee — kann unmöglich in Bewusstsein übergehen, wenn die Seele des Subjekts rein rezeptiv ist, nichts dabei tut. Aus der Unmöglichkeit dieser Erklärung folgt die einzige Möglichkeit, das Problem zu lösen: Wenn der Erkenntnisakt unmöglich ist, soweit die Seele sich nur passiv verhält, so ist er nur möglich, soweit die Seele sich aktiv oder tätig verhält, dann aber ist die Erkenntnis selbst auch beschränkt auf ihre eigene Tätigkeit.

Von diesem Satze aus versuche ich einen Ueberblick über die gesamte Lehre Kants zu geben.

2. Den Schluss auf das Unbedingte erklärt Kant in der Kritik der reinen Vernunft für eine Erfindung des Geistes, in der Kritik der praktischen Vernunft räumt er ihm praktischen Wert ein, indem er die auf diesem Schlusse beruhenden Ideen Gottes, der Freiheit und Unsterblichkeit zu Maximen des praktischen Lebens erhebt: wir können nur unter der Voraussetzung, dass ein Gott ist, dass wir unserm Wesen nach frei und unsterblich sind, vernünftig leben. Mit anderen Worten: Kant spricht dem Schlusse auf das Unbedingte praktischen Wert zu, aber jeden theoretischen Erkenntniswert ab.

Ich versuche nachzuweisen, dass hier ein Irrtum, oder ein begrifflicher Rechenfehler in der Lehre Kants steckt, dass vielmehr der theoretische Erkenntniswert des Schlusses auf das Unbedingte unter die transscendentalen Voraussetzungen der gesamten Kritik zu rechnen ist.

3. Dies vorausgesetzt ist die Kantische Kritik Grundlage der auf sie folgenden Metaphysik, welche in Hegel gipfelt, und diese kann Grundlage sein der modernen Naturwissenschaft seit Darwin. Denn der Begriff der Entwicklung — den ich in meiner Einleitung aus dem Satze der Kausalität folgere — ist der Grundgedanke sowohl der Naturwissenschaft, als auch der Hegelschen Philosophie. Der Begriff der Entwicklung ist aber unmöglich, wenn Raum und Zeit Realitäten, nur möglich, wenn sie, wie Kant lehrt, Idealitäten, d. h. Formen des Bewusstseins sind. Denn, wenn Raum und Zeit Realitäten im gewöhnlichen Sinne wären, so wären sie die objektiv-realen Formen des objektiv-realen Wesens der Welt; dann wäre das Wesen von Anfang an seit Ewigkeit in der Zeit und die Weltveränderung könnte nur durch den Begriff der Emanation, ewiger Emanation aus diesem Wesen erklärt werden, von Entwicklung könnte keine Rede sein.

Sind aber Raum und Zeit Formen des Bewusstseins, so macht der Raum als Form das abstrakte Bewusstsein zum konkreten Bewusstsein der Einzelwesen, die Zeit als Form das Bewusstsein zum Bewusstwerden; im Bewusstwerden muss sich aber das Wesen, soweit es Objekt des Erkennens ist, selber als Werden mit sich selbst als Ziel, d. h. als Entwicklung darstellen, denn im Begriffe der Entwicklung liegt, wie Hegel lehrt, dass sich das Wesen erst im Resultate offenbart.

Und so wird die Vereinigung von Metaphysik und Naturwissenschaft, von reiner Spekulation und praktischen Erfahrung ermöglicht: die Welt in Raum und Zeit mit ihrer Entwicklung, wie sie die Naturwissenschaft lehrt, ist nichts anderes, als das reale Erleben des Wesens alles Subjektiven und geht den Weg vom Unbewussten und Todten zum Bewussten und Lebendigen.

Der Begriff des Realen verschiebt sich: Wir verstanden darunter objektiv-real. Kants Lehre führt die Realität hinüber vom Objekt zum Subjekt. Ideal heisst nicht mehr: bloss gedacht, sondern subjektiv-real im Gegensatze zu objektiv-real.

So erscheint die Lehre Kants in einer der weiteren Entwicklung fähigen Bedeutung. Kant konnte mit der modernen Naturwissenschaft nicht rechnen, denn sie war noch nicht da, wir aber müssen mit rechnen, nicht so, wie es der Materialismus tut, sondern, wie es der vernunftgemässe Idealismus tun darf und tun kann.

Raum und Zeit sind Idealitäten, aber darum nicht unwirklich, nicht unreal, sie sind die Formen unserer Wirklichkeit, unseres Lebens.

Karlsruhe (Baden). Julius Fischer.

Jacoby, Günther. Der Pragmatismus. Neue Bahnen in der Philosophie des Auslands. Eine Würdigung. Leipzig, Verlag der Dürrschen Buchhandlung. 1909. Gr. 8°. (58 S.)

Als ich diese kleine Schrift einem Vertreter des „Pragmatismus" zuschickte, schrieb er mir, er bewundere meinen Mut. Ein anderer beklagte sich über die unglaubliche Seichtigkeit der bisherigen deutschen Beurteilung des Pragmatismus. Und der Führer der amerikanischen Pragmatisten schrieb mir, er habe einst sein Buch über den Pragmatismus verfasst ohne jede Hoffnung, in Deutschland verstanden zu werden.

Das sind gewiss keine guten Zeugnisse für den Ruf der deutschen Philosophie im Auslande. Es sind jedenfalls keine guten Zeugnisse für unsere Fähigkeit, Urteile zu fällen über Gedankengänge, die jenseits der von uns herkömmlich betretenen Wege liegen. In der Tat kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, dass die meisten deutschen Urteile über den Pragmatismus diesen durchaus missverstehen. Kein Zweifel, dass einen Teil der Schuld die Vertreter des Pragmatismus selbst tragen. Kein Zweifel, dass der andere Teil der Schuld auf uns fällt.

In der vorliegenden kleinen Schrift möchte ich nun das Hauptmissverständnis über den Pragmatismus aus dem Wege räumen: als handele es sich in ihm um eine theoretische Lehre von der Wahrheit, die etwa einen Teil der sogenannten „formalen Logik" ausmachen könnte. Darum sicher handelt es sich nicht. All die schönen Untersuchungen von Sigwart, Erdmann, Cohen, von Meinong, von Edmund Husserl: diese logischen Untersuchungen mit ihren Vorzügen und Fehlern können, da sie auf einem ganz anderen Gebiete liegen, unmöglich gegen den Pragmatismus ins Feld geführt werden, geschweige denn ihn „widerlegen".

Nicht, wie jene Untersuchungen, hat es der Pragmatismus mit der Gültigkeit bestimmter Schlussverfahren, mit „apriorischen" Denkformen, mit Inhalten und Akten, mit Meinungen und ihrer Erfüllung zu tun. Solche logischen Lehren beziehen sich auf unser Denken, unabhängig vom Stoffe, und sind, vorläufig wenigstens, ohne jeden praktischen Belang. Dagegen bezieht sich der Pragmatismus grade auf einen stofflichen Handgriff und ist daher durch und durch praktisch; ja, in seiner praktischen Verwertung liegt sein eigentliches Wesen. Der Pragmatismus will nichts anderes sein, als eine Wissenschaftslehre, die unmittelbar einwirken möchte auf unsere Weise, den jeweiligen Wissensstoff zu handhaben. Damit ist er, wie ich schon früher in dieser Zeitschrift gezeigt habe,[1]) nichts anderes, als eine fruchtbare und, wie ich glaube, glänzende Erweiterung gewisser Einsichten, die uns aus den Verfahrungsweisen der Naturwissenschaften längst geläufig sind, und die uns immer geläufiger werden. — Unter diesen Umständen kann es natürlich noch zweifelhaft sein, ob eine solche Erweiterung möglich, ob sie gerechtfertigt sei. Aber den Pragmatismus als Wissenschaftslehre in Bausch und Bogen kann man nicht wohl verwerfen. Es hiesse das nichts anderes, als eine Verfahrungsweise abzuleugnen, die in den Naturwissenschaften längst besteht, die sich trefflich bewährt hat, und die fort-

[1]) Bd. 13. 1908. S. 479.

bestehen wird, auch wenn sie unter dem Namen des Pragmatismus hier und da für „falsch" erklärt werden sollte.[1])

Greifswald. Günther Jacoby.

Schultz, Julius. Die Maschinen-Theorie des Lebens. (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1909. — 258 S.)

Ob es möglich ist, die Natur, welche die Wissenschaft uns beschreibt, zugleich restlos zu begreifen: das ist die zentrale Frage der Naturphilosophie. Soll es möglich sein, so werden erklärende Konstruktionen gefordert, die nicht den Charakter „wahrer" und also verifizierbarer Urteile an sich tragen, sondern Theoreme bilden von der logischen Form: „wenn die Tatsache A verstanden werden soll, so muss der Satz B als gültig verlangt werden." —

In diesem (und nicht im dogmatischen) Sinne muss die Naturphilosophie mechanistisch sein — oder sie verzichtet auf ihre eigentliche Aufgabe. Ob es nun aber auch tunlich ist, die Mechanistik vollkommen durchzuführen, bleibt ein Problem. Ich untersuchte es inbezug auf die physikalischen Erscheinungen bereits früher (Die Bilder von der Materie, 1905); diesmal sind die Lebensvorgänge mein Thema. Die in den Organismen waltende Zweckmässigkeit wegzuleugnen oder abzuschwächen, fällt mir nicht ein; im Gegensatz aber zu den Vitalisten verlege ich sie nicht ins Geschehen, sondern für jeden Moment in die simultane Anordnung. Das Leben beruht mithin auf maschineller Struktur: so wenigstens werden wir gezwungen, uns die Sache zu denken, wenn wir restlos begreifen wollen.

Wie ich den Gedanken gegen Widersacher verteidige und im einzelnen ausführe; wie ich mich mit der Naturwissenschaft von Problem zu Problem auseinandersetze; an welche zeitgenössischen Hypothesen ich mich anlehne, und aus welchen Gründen: das hier genauer darzulegen ist nicht am Platze, und eine kurze Angabe hätte keinen Wert. Nur auf eine Konsequenz meiner Ideen weise ich hin: das Lebendige kann sich nicht aus dem Chaos „entwickelt" haben; vielmehr müssen die untermikroskopischen Lebensmaschinen als ewig gedacht werden.

Was mein Verhältnis zu Kant betrifft: so betrachte ich meine Schrift als ein Schrittchen auf dem Wege, dessen Anfang die Kritik der Urteilskraft bezeichnet und der über Lotze, Fechner und die grossen mechanistischen Physiologen der vorigen Generation hinwegführt.

Ich bedauere, dass ich das schöne Werk von Kern, das ich in diesen Blättern anzeige, nicht mehr benutzen, nur beiläufig erwähnen konnte, da ich bereits drucken liess, als es erschien. Indessen kreuzen sich meine und Kerns Pfade kaum; ich hoffe vielmehr, dass die Bücher sich ganz erfreulich ergänzen werden.

Ein böser Druckfehler ist leider S. 142 Z. 19 stehen geblieben: „Assimilieren" statt „Dissimilieren".

Berlin. Julius Schultz.

O'Sullivan, John M. ‚Old Criticism and New Pragmatism'. Longmans, Green and Co., London; Gill and Son, Dublin. (XIV and 317.)

The purpose of this volume is to give a general exposition of the Critical method and of some of its developments, and to illustrate this exposition by a more detailed consideration of certain problems. The first of the four essays, which the book contains, is an English rendering of the author's „Vergleich der Methoden Kants und Hegels auf Grund ihrer Behandlung der Kategorie der

[1]) Es sind mir einige freundliche Briefe und Besprechungen zugegangen des Inhalts: der Pragmatismus bestehe in der von mir gegebenen Auffassung zwar zu Recht und sei sachlich höchst wertvoll. Diese Auslegung sei aber nicht nach dem Sinne der eigentlichen Pragmatisten. Das neuerdings erschienene Buch von William James ‚The Meaning of Thruths', New-York 1909, rechtfertigt jedoch meine Auffassung des Pragmatismus, vgl. z. B. ‚The Meaning of Truths' S. XI, 217 ff.

Quantität" which appeared in 1908 as an Ergänzungsheft of „Kant-Studien". Kant's startingpoint is psychological, but his method is logical or epistemological. At its psychological face-value our world-picture is subjective, and yet we claim objectivity for it. But this claim commits us to the acceptance of certain synthetic a priori judgments as objectively valid. The affinities and the differences, which exist between this method and that of Hegel is illustrated by a detailed comparison of their treatment of the category of Quantity.

In the second essay „Kants Treatment of Causation: Some of its Corollaries" the critical method is seen at work on the most characteristic of the Kantian conceptions. The Uniformity of Nature is necessarily involved in the claim to distinguish an objective from a merely subjective order in time. Further examination, however, shows that Kant's proof of this principle is only possible on the strength of assumptions, which are in sharp conflict with some of the most typical doctrines of the Transcendental Dialectic, and which cannot be brought into harmony with the subjective starting-point which is as essential to the Critical method as the objective goal at which it aims — the proof is convincing only if we accept the world as a totality. But even were the line of argument followed by Kant valid for ‚external nature', still the principle of mechanism cannot without more ado be transferred to internal experience. Kant has left the problems of the relation of internal to external sense, and of the application of the categories to the former in a very unsatisfactory state.

The third essay „Pragmatism, as an Epistemological Method, in its Relation to Criticism" deals more explicitly with the suggestion that from Kant's point of view it is impossible to establish the absolutely necessary character of synthetic a priori judgments. Perhaps, after all, these are only successful postulates and Kants static conception of truth must give place to one in which its dynamic character is more strongly emphasized. Furthermore, his claim to separate rigidly the questions of origin or history and validity requires justification, and is shown in last analysis to rest on a copy-theory of truth which he would be the first to reject Pragmatism, then, urges that the question of a concept's truth should not be considered apart from the function which it fulfils in the actual acquirement of knowledge; a concept is true if it is useful in unifying experience, experience being understood in the widest sense, as embracing not only our cognitive but also our moral, appetitive and aesthetic activities. Pragmatism, however, contains two very distinct doctrines between which there is no necessary logical connection: the one urges that truth is dynamic not static, and is compatible with a most pronounced intellectualism, the other lays stress on ability to produce satisfaction as the ultimate Criterion of truth. It is in the former of these two elements which lie thus juxta-posed in Pragmatism that the close relationchip and most striking affinities with Criticism is to be found; indeed in this aspect of its teaching Pragmatism may be looked upon as the ne plus ultra of the „radical empiricism" of Kant.

The fourth essay contains some critical remarks on the general positions of Criticism and Pragmatism. There is no purely intellectual road from subjectivity to objectivity, as Kant seems to have supposed. Moreover, the subjective starting-point in the psychological individual, which is a necessary presupposition of the Critical method, is itself only explicable on the assumption of an objective Realism. In one of its aspects, — that which emphasizes the dynamical character of the truth-relation — Pragmatism falls into the error which it constantly lays at the door of Absolutism, it strives to apply to all truths a view which is valid for some truths. In its other aspect it in last analysis shirks the tack it has undertaken namely, to give a criterion of truth. In this aspect it is not a „Logic of truth and falsehood or a Logic of anything else, but a confession of the futility of all Logic".

Dublin. J. M. O'Sullivan.

Elsenhans, Theodor. Die Voraussetzungen der voraussetzungslosen Wissenschaft. Akademische Antrittsrede. Leipzig, 1909. (23 S.)

Der sogenannten „voraussetzungslosen Wissenschaft“ wird entgegengehalten, dass auch sie ihre Voraussetzungen habe, und von den Vertretern einer Dogmatik irgendwelcher Art wird daraus die wissenschaftliche Gleichberechtigung ihrer eigenen dogmatischen Voraussetzungen abgeleitet. Durch die Hintertüre der „Voraussetzungen“ gelangt man so zu einem dogmatischen System. Diese Sachlage bedarf der Klärung, die nur möglich ist auf Grund einer genauen Prüfung der Voraussetzungen der Wissenschaft überhaupt und des Sinnes, in welchem allein von „Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft“ die Rede sein kann.

Der vorliegende Versuch, diese Frage im engen Rahmen einer Rede zu behandeln, möchte daher zugleich ein Beitrag sein zur wissenschaftlichen Verständigung über die geistigen Kämpfe der Gegenwart.

Dresden. Th. Elsenhans.

Menzel, A., Dr. Die Grundlagen der Fichteschen Wissenschaftslehre in ihrem Verhältnis zum Kantischen Kritizismus. Leipzig, F. A. Brockhaus 1909.

Es ist Tradition in der Geschichtschreibung der Philosophie geworden, die Entwicklung des deutschen Idealismus von Kant bis auf Hegel als eine kontinuierliche darzustellen, in welcher der Nachfolger die berechtigten und lebensfähigen Elemente der Lehre des Vorgängers übernimmt und in stetiger Fortbildung zur Höhe führt. Diese Deutung ist, man mag über die erreichte Höhe denken wie man will, nur in sehr bedingtem Sinne richtig. Die spekulative Bahn von Fichte zu Hegel ist zwar so durchaus ein Kontinuum, dass der folgende Stern allemal erst die Kurve des früheren durchlaufen muss, um die eigne zu erreichen; aber zwischen Kant und Fichte liegt eine ungeheure Kluft. Nicht als ob Fichte nicht an Kant angeknüpft hätte oder von ihm abhängig wäre — er hat vielmehr alle wichtigeren Konstruktionsstücke des Kantischen Kritizismus übernommen und kaum ein neues aus eigenem Hausrat bestritten — aber er hat die ererbte Lehre von Anfang an so eigentümlich aufgefasst, sich so selbstherrisch angeeignet, mit eigenen Voraussetzungen so gewaltsam durcharbeitet, dass sie in seinem Gebrauche wie mit einem Schlage verwandelt erscheinen und ihm gleichwohl als die einzig wohlverstandene Kantische Meinung zeitlebens gelten konnte.

Die oben angezeigte Arbeit stellt sich eine doppelte Aufgabe: sie will einmal die Grundlagen der Fichteschen Philosophie in der Kantischen nachweisen, und zwar in grösserem Umfange, als es bisher geschehen ist oder vielleicht vermutet war; sie will zweitens die ganz entschiedene Differenz beider Denker aufzeigen, wie sie aus der eigentümlichen Auffassung und Umbildung hervorgeht, die die Kantischen Gedanken gleichsam in statu nascendi in Fichtes Geist erfahren haben. Diese Aufgabe wird in drei gesonderten Teilen der Darstellung zu lösen gesucht. Der erste entwickelt in kritischer Erörterung die Hauptpunkte des Kantischen Kritizismus und sucht die Positionen festzulegen, von denen aus eine Beurteilung der Fichteschen Probleme zu gewinnen ist. Dabei ist die vertretene Auffassung Kants, die im übrigen kein Definitivum sein will, die dem Standpunkt Fichtes günstigste; der Erkenntniskritiker Cohenscher Richtung ist über Fichte a limine hinaus. Darauf entwirft die Arbeit im zweiten Teile die Grundzüge der Wissenschaftslehre und lässt an ihr, noch ungelöst aus dem dialektischen Apparat, die entscheidenden Grundlagen hervortreten. Sie geht endlich im dritten Teil zum eigentlichen Gegenstand der Untersuchung über, indem sie in eingehender Diskussion von acht Hauptproblemen der Kant-Fichteschen Philosophie die völlige Abhängigkeit und wieder die gründliche Geschiedenheit der Wissenschaftslehre von der Kritik der reinen Vernunft aufzudecken sucht.

Die gewaltsam ethische Richtung des Fichteschen Geistes führt ihn der sittlich-praktischen Seite der Kantischen Philosophie zu. Sie bestimmt sein Denken so entscheidend, dass er unter grundsätzlicher Verkennung der von Kant aufgerichteten kritischen Schranken seiner Philosophie das Programm setzt, das Sittlich-Praktische zum letzten und alleinigen Erklärungsgrund auch des theoretischen Weltbildes zu machen. Er löst dieses Programm in einer Reihe

sorgfältig ausgeführter und stets an Kant orientierter Problemverschiebungen. Zunächst statuiert er, unter Berufung auf einige Tendenzen der Kritik der Urteilskraft, die Notwendigkeit einer höchsten und letzten Einheit aller wissenschaftlichen Erkenntnis. Diese findet er in dem Grundsatz der Tathandlung, ein Begriff, in dem sich Kants Spontaneität des Erkennens mit dem des sittlich determinierten Wollens und Handelns zu einer hybriden Bildung vereinigt. Beide werden darauf in den erkenntnistheoretischen Idealismus übersetzt, indem Fichte, mit Berufung auf Kants transscendentale Einheit der Apperzeption, die Tathandlung als Wesensausdruck des Selbstbewusstseins oder absoluten Ich interpretiert. Zugleich schematisiert er das Verhältnis von Bewusstseinsinhalt zum Selbstbewusstsein durch das eines Begriffs und seiner Merkmale, und bereitet sich dadurch die Möglichkeit vor, das ganze System der Erfahrung aus dem Ich zu deduzieren Diese Möglichkeit wird erhöht, indem weiter vermöge einer eklatanten Umdeutung der Kantischen Raumanschauung zur intellektuellen Anschauung die Relation des Bewusstseins zur Erfahrung gleich der des allgemeinen Raumes zu seinen Einschränkungen gesetzt wird. Damit ist der Boden bereitet für die nunmehr folgende aprioristische Deduktionsmethode, die unter entschiedener Aufgabe des Kantischen Deduktionsbegriffs in logisch-mathematischer Schematisierung das System der Wirklichkeit abzuleiten vorgiebt, in Wahrheit aber nur das erkenntnistheoretische Fachwerk der Kantischen Kritik entwirft. Damit hat sich eine völlige Auflösung des alten Seinsbegriffs vollzogen, indem, unter formeller Anlehnung an Kants Erscheinungsbegriff, alles Sein als sinnliches, produziertes Sein angesprochen und zu einem blossen Accidens am Werden herabgedrückt wird. Dem logischen Formalismus des ganzen Systems wird endlich ein reales Fundament substruiert durch die produktive Einbildungskraft, die damit die Schuld, die die Wissenschaftslehre auf ihrem langen Wege kontrahiert hat, mit einem Zauberschlage liquidiert.

Zum Schluss sei noch bemerkt, dass nur diejenige Form des Fichteschen Philosophierens berücksichtigt ist, die seine sogenannte erste Periode bezeichnet. Nur für diese hat die gestellte Aufgabe einen Sinn, während die spätere Spekulation Fichtes, wie ihrem eigenen Geiste, so dem Kantischen, mehr und mehr entfremdet wird.

Kiel. Dr. A. Menzel.

Bergmann, Hugo, Dr. Das philosophische Werk Bernard Bolzanos, mit Benutzung ungedruckter Quellen kritisch untersucht. Nebst einem Anhange: Bolzanos Beiträge zur philosophischen Begründung der Mathematik. Halle, Niemeyer 1909. 8°. (236 S.)

Bernard Bolzano äusserte sich einmal in einem Briefe, es sei ihm wenig daran gelegen, bei der Mit- und Nachwelt in dem Sinne berühmt zu werden, dass sein Name bekannt werde. Das Schicksal der Silben, die diesen Namen zusammensetzen, sei ihm gleichgültig, und seine Sorge gelte allein den Resultaten seiner Gedankenarbeit, die er nicht vergeblich geleistet haben möchte . . . Nun ist es aber so gekommen, das fast ein halbes Jahrhundert hindurch der Name und das Wirken des Prager Denkers völlig vergessen blieb und das heute, wo durch die verdienstlichen Hinweise zeitgenössischer Forscher sein Name einer grössern Zahl in Erinnerung gebracht worden ist, sein Werk noch immer nur zum geringsten Teile bekannt ist. Man findet wohl die „Wissenschaftslehre" hie und da zitiert. Allein der reiche Schatz origineller Gedanken — es sind die Irrtümer nicht minder anregend als die Erkenntnisse darin —, den die vier Bände dieses Werkes bergen, wird ebensowenig ausgebeutet, als die zahlreichen, leider etwas schwer zugänglichen Werke kleinern Umfangs gelesen werden, von denen doch manche wahre Kabinetstücke einer ausgezeichneten Methodik sind, manche auf wenigen Seiten eine Fülle von Ideen enthalten.

Deshalb habe ich in einer kritischen Untersuchung dem Leser jene Gedanken Bolzanos auseinandergesetzt, die nach meiner Ansicht heute noch ernste Beachtung verdienen. Die Vielseitigkeit und schriftstellerische Fruchtbarkeit des Autors, der mit derselben Gewissenhaftigkeit über mathematische und ästhetische Probleme, über soziale und politische Themen, über Metaphysik wie über Syllogistik geschrieben hat, machen eine Darstellung nicht gerade leicht. Nicht jedem

Gedanken kann die gleiche Aufmerksamkeit gewidmet werden. Ich habe mich damit begnügt, über Bolzanos ästhetische Schriften und über sein grösseres — noch immer nur handschriftlich vorhandenes — Buch „Vom besten Staate" objektiv zu referieren; dafür ist den erkenntnistheoretischen und logischen Untersuchungen der grösste Teil des Buches eingeräumt worden.

Die Lehre von den Vorstellungen und Sätzen an sich ist relativ die bekannteste Vorstellung Bolzanos. Allerdings ist sie in den verschiedensten Weisen verstanden worden und daran ist wohl B. selbst schuld. Denn auf der einen Seite ist ihm die Unterscheidung von Vorstellungsakt und Vorstellung an sich, Urteilsakt und Satz an sich bloss ein methodisches Hilfsmittel, um der gegenständlichen Seite unserer psychischen Erlebnisse Rechnung zu tragen und die Psychologie deutlich gegenüber den die Objekte betreffenden Wissenschaften abzugrenzen. In diesem Sinne spricht er von wahren und falschen Sätzen an sich. Auf der andern Seite aber will er diese Unterscheidung nicht als blosses Resultat der Abstraktion angesehen wissen, meint, „es gebe" Sätze an sich, auch wenn keine urteilenden Wesen existierten u. s. w. Diese doppelte Gebrauchsweise sucht meine Schrift auseinanderzuhalten und untersucht deshalb die Frage, wiefern von einem Sein der Sätze an sich die Rede sein könne. Das Resultat lautet dahin, dass in der Tat der Erkenntnistheorie, wenn sie den Unterschied von Wahrheit und Falschheit irgendwie im Objektiven begründen will, neben der Existenz der Gegenstände ein Sein der Korrelate richtiger Urteile annehmen muss. Dagegen halte ich die Aussicht Bolzanos, nach der es auch falsche Sätze an sich geben würde, für verfehlt. Diesen Standpunkt suche ich auch gegen neuere Forscher — Palágyi, Gomperz u. a. — zu verteidigen, insbesondere musste der in dieser Zeitschrift jüngst veröffentlichten Abhandlung Rickerts („Zwei Wege der Erkenntnistheorie") ein besonderer Nachtrag gewidmet werden.

Die Logik B. ist reich an neuen Gesichtspunkten und eigenartigen Methoden und wurde daher ausführlich dargestellt. Die Untersuchungen über das Verhältnis von Vorstellung und Gegenstand, über die Scheidung von Vorstellung und Urteil und die Grundform und Einteilung der letztern Klasse, über die Schlüsse, die Analogie und Induktion, die philosophische Begründung der Wahrscheinlichkeitsrechnung werden kritisiert. Völlig unbeachtet blieb bisher eine Bolzano eigentümliche Art der Urteilsbetrachtung: er verfolgt die Veränderungen, denen die Sätze an sich unterworfen sind, wenn man gewisse in ihnen enthaltene Vorstellungen variiert. So gelangt er zu einer Reihe mitunter recht fruchtbarer Begriffsbildungen. Auch die analytischen Urteile werden in dieser Weise definiert als solche, in denen sich irgend eine Vorstellung beliebig variieren lässt, ohne dass das Urteil aufhören würde, wahr, bezw. falsch zu sein. So ist der Satz A = A ebenso analytisch wie A = non A, denn die Wahrheit, bezw. Falschheit der beiden Sätze wird nicht tangiert, wenn man für A eine beliebige Vorstellung einsetzt. Diese seine Definition setzt B. der Kants entgegen, die ihm als zu eng erscheint. Auch was die synthetischen Urteile anlangt, wird Kant ein Vorwurf gemacht: dass er nämlich den Beweis für die Existenz synthetischer Urteile schuldig geblieben sei. B. führt diesen Beweis unter Benutzung der Tatsache, dass es einfache Begriffe gibt.

Ueber die Beurteilung, die Kant durch Bolzano erfahren hat, besitzen wir nur eine Schrift. Bolzanos Schüler Prihonsky hat 1850 in einem „Neuen Antikant" eine „Prüfung der Kritik der reinen Vernunft nach den in der Wissenschaftslehre Bolzanos niedergelegten Begriffen" unternommen. (Vaihinger hat dieses Buch lobend erwähnt.) Im einzelnen hat B. Treffendes gegen Kant vorgebracht, allein in Bezug auf die Grundfrage des Kritizismus, die synthetischen Urteile a priori, findet sich der merkwürdige Tatbestand, dass B. Kants Problemstellung überhaupt nicht verstanden hat. Er erklärt wiederholt, es sei ihm unbegreiflich, wieso man erst nach der Berechtigung der synthetischen Urteile a priori zu fragen brauche. Dieses Missverständnis rührt — wie meine Schrift näher darlegt — daher, dass B. unter synthetischen Urteilen etwas ganz anderes verstand als Kant.

Als Kants „anstössigste Lehre" hat es Bolzano bezeichnet, dass wir nach ihm über Gegenstände, „welche nicht sinnlich wahrgenommen werden können, ein synthetisches Urteil zu fällen" nicht imstande seien. B. warf der skeptischen Ansicht Kants inbezug auf die Erkenntnis der Dinge an sich einen Selbstwiderspruch vor; denn zu erklären, dass diese Gegenstände nicht beurteilt werden können, heisse über sie ein synthetisches Urteil fällen (Wissenschaftslehre III 247 f.). Uebrigens bemerkt B. selbst, dass schon andere vor ihm dieses Argument ins Feld geführt haben.

Bolzanos Verhältnis zu Kant musste noch an mehrern andern Stellen meiner Schrift gestreift werden. Seine Kritik der Ethik Kants ist durchaus beachtenswert und trifft vielfach mit dem zusammen, was neuere Forscher (Brentano, Scheler u. a.) gegen den kategorischen Imperativ eingewendet haben. In Bezug auf die Kardinalfrage der Ethik, die Freiheit des Willens, hat sich B. in seinen Veröffentlichungen sehr vorsichtig und unentschieden geäussert (wohl mit Rücksicht auf seine Stellung als Geistlicher). Durch die Veröffentlichung eines im kgl. böhm. Landesmuseum befindlichen Briefes konnte ich nachweisen, dass er Determinist war.

In einem besonderen Anhange — der auch selbständig erscheint — habe ich Bolzanos Beiträge zur philosophischen Grundlegung der Mathematik erörtert. B. hat sich durch seine mathematischen Spezialarbeiten, die längst gewürdigt worden sind, das besondere Recht erworben, hier mitzusprechen und seine Untersuchungen muten oft überraschend modern an, obwohl sie Werke seiner Jugend sind. B. war in Geometrie und Arithmetik strenger Rationalist und lehnte jede Heranziehung der Anschauung für die Erklärung der mathematischen Erkenntnisweise ab. So kommt auch da vielfach das Verhältnis zu Kant zur Sprache. Im übrigen ist Bolzanos Stellung zu den Grundfragen der Mathematik für das Problem der Verarbeitung unserer Anschauung durch das begriffliche Denken von grösstem Interesse.

Prag. Hugo Bergmann.

Wagner, Gustav, Friedrich. Enzyklopädisches Register zu Schopenhauers Werken. Karlsruhe i. B. G. Braunsche Verlagsbuchhandlung. 1909.

Wir besitzen zwar schon seit Jahren ein Schopenhauer-Lexikon von Frauenstädt und ein Schopenhauer-Register von Hertslit, aber beide lassen uns beim Aufsuchen bestimmter Stellen sehr häufig im Stich. Bei dem allgemein verbreiteten Verlangen, Schopenhauersche Aussprüche zu zitieren, wird dies wohl von Vielen schon unliebsam empfunden worden sein. Das „Enzyklopädische Register" sucht diesem Uebelstand abzuhelfen durch grössere Ausführlichkeit und Genauigkeit, namentlich auch durch die Aufnahme aller Namen, Gleichnisse, Beispiele, charakteristischer Ausdrücke, Zitate und dergl., mit welchen die Erinnerung irgend einer gesuchten Stelle oft eng verknüpft ist. Der Stoff ist so geordnet, dass die längeren Artikel des Registers zugleich eine instruktive Lektüre sein können, um einen Ueberblick über alle Gedanken eines Themas zu gewähren. Das Werk eignet sich mithin nicht nur zum eingehenderen Studium, wozu es zunächst abgefasst wurde, sondern auch zur raschen allgemeinen Orientierung im Gedankensystem Schopenhauers überhaupt. Speziell den Kantforschern dürfte es von Nutzen sein. Man mag über Schopenhauer denken wie man will: ignorieren kann man ihn nicht bei der Erörterung Kantischer Probleme. Es ist jedoch schwer und zeitraubend, all die gewünschten, aber überall in den Werken zerstreuten und oft nur kurzen Stellen über einen Gegenstand aufzufinden. Das Register giebt nun unter „Kant" ausnahmslos Alles über ihn Gesagte, und zwar, soweit irgend möglich, gesichtet und geordnet, und ausserdem noch alle Zitate aus Kants Werken. Dasselbe gilt von den sonstigen längeren Artikeln, wie etwa Idealismus, Erscheinung, Ding an sich, Raum, Zeit, Kausalität, Ethik u. s. w.

In einem Anhange findet man zunächst die zahlreichen in der heutigen Litteratur allgemein benützten Zitate Schopenhauers zu einer reichen und anregenden Sprachsammlung zusammengestellt. — Dann werden die bisher noch nicht bekannt gewordenen Druckfehler der Ausgaben letzter Hand und weiterhin

die wichtigeren der lebhaft beklagten, zu einem grossen Teil aber auch in den Grisebachschen Text übergegangenen Druckfehler der Frauenstädtschen Ausgabe in übersichtlicher Weise tabellarisch aufgeführt. — Ausserdem wird ein buchstäblicher Abdruck des Erstlingswerkes des Philosophen „Ueber den Satz vom Grunde" von 1813, sowie der späterhin gestrichenen Stellen aus der „Welt als Wille und Vorstellung" von 1819 wiedergegeben. Unter letzteren dürfte für Kantianer besonders die Stelle über den Idealismus von Interesse sein, welche Schopenhauer in seinem bekannten Brief an Rosenkranz erwähnt. Nur Wenigen wird sich Gelegenheit bieten, diese Stelle in dem äusserst seltenen Werke nachzulesen. Und doch scheint sie nur zur Beurteilung der noch immer nicht abgeschlossenen Kontroverse über die 1. und 2. Auflage der Kr. d. r. V. nicht ohne Bedeutung zu sein. Denn Schopenhauer hat in der erwähnten Stelle schon den eigentlichen Kern des transscendentalen Idealismus, unabhängig von Kant, dargestellt: zwar kürzer und mit anderen Worten, aber dem Sinn nach genau so, wie ihn Kant ursprünglich im 4. Paralogismus gelehrt hatte.

Achern (Baden). G. F. Wagner.

Engert, Jos., Dr. theol. et phil. Hermann Samuel Reimarus als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der Metaphysik. (II. Heft der Studien zur Religion und Philosophie, hrsg. von Dr. Rem. Stölzle, o. ö. Prof. der Phil. in Würzburg.) Paderborn, Schöningh, 1909. (VIII und 160 S.)

Zweck des Buches ist die Darstellung der Aufklärungsphilosophie in einem ihrer charakteristischen und zugleich glücklichsten Vertreter, im bes. eine Darstellung der Probleme, welche jene Zeit am meisten beschäftigen.

Demgemäss zeigt die Einleitung die Grundlagen dieser Philosophie auf: den Leibniz-Wolffschen Scholastizismus, den Reimarus mit einer bedeutsamen Wendung zur Empirie in eine Popularphilosophie umwandelt. Der I. Abschnitt (Begriff und Einteilung der Philosophie; Logik und Erkenntnistheorie) behandelt die methodologischen Voraussetzungen der Metaphysik bei Reimarus. Die Erkenntnistheorie offenbart, dass Reimarus kaum an die Probleme denkt, welche Kant in den Mittelpunkt seiner Philosophie stellt: Logik und Ontologie sind eins. Ein kritischer Exkurs zeigt, dass von einer Anlehnung an Locke nicht die Rede ist.

Der II. Abschnitt mit seinen Kapiteln: Kosmologie im allgemeinen; die Körperwelt; Leben und Seele; das Tier; der Mensch; das Weltbild bei Reimarus, stellt die Naturphilosophie der Aufklärung dar und insbes. einen Lieblingsgedanken der Aufklärung, den Zweckbegriff in seiner verschiedenartigen Anwendung und Durchbildung bis zum banalen Nützlichkeitsstandpunkt. Die Psychologie weist viel aristotelische Gedanken auf: Reimarus vertritt scharf die Einfachheit und Substantialität der menschlichen Seele, sowie die Theorie der Wechselwirkung. Eine besondere Ausprägung giebt Reimarus seinem Weltbild dadurch, dass er als absoluten Weltzweck das „Wohl aller Lebendigen" bestimmt.

Der III. Abschnitt (der Gottesbegriff des Reimarus; die göttliche Vorsehung; die Gottesbeweise; die religiösen Anschauungen des Reimarus) bringt einen weiteren Lieblingsgedanken der Aufklärung: Die Theodizee als Gottesbeweis und Rechtfertigung Gottes gegenüber dem Uebel, die Darstellung einer natürlichen Religion im Sinne des englischen Deismus, durch welche das Christentum überflüssig wird.

Mit einem kurzen Worte ist noch der Uebergang der Aufklärungsphilosophie zu Kant berührt, die Darstellung der Religionskritik in den Wolfenbüttler Fragmenten sollte einer weiteren Studie vorbehalten sein.

Löwen. Jos. Engert.

Caird, Edward. „Die Entwicklung der Theologie in der Griechischen Philosophie" übersetzt von H. Wilmanns. Max Niemeyer, Halle a. S. 1909.

. . . eine geistvolle Darstellung der griechischen Religionsphilosophie, zu deren Übersetzung ich von meinem ausgezeichneten Freunde Prof. D. Otto Pfleiderer kurz vor seinem Tode angeregt wurde. Was Pfleiderer in seiner

„Entstehung des Christentums“ in kurzen Strichen gezeichnet hat, findet hier in siebenundzwanzig, an der Universität Glasgow gehaltenen Vorlesungen eine ausführliche Behandlung: sie beginnt mit den Vorläufern Sokrates' und endet mit Plotin. Wie in dem Widerstreit zwischen dem Irdischen und Göttlichen, zwischen Form und Materie, in dem Ringen um Erkenntnis der alles enthaltenden, alles umfassenden Einheit, das Denken von breitester Grundlage allmählich zu immer enger werdenden Grenzen fortschreitet, bis schliesslich nach Vereinigung des westlichen und östlichen Denkens jenes höchste aller die Menschheit bewegenden Probleme im Christentum seine Lösung zu finden schien, ohne freilich die Kluft zu beseitigen . . . dieser Gang der Entwicklung ist vom Verfasser meisterhaft dargestellt worden. Caird beschränkt sich indessen nicht auf die Theologie; er gibt mehr, er liefert einen geistvollen Beitrag zur Geschichte des menschlichen Denkens überhaupt, und so wird das Werk nicht nur dem Theologen und Philosophen, sondern einem jeden, der diesen Problemen Interesse und Verständnis entgegenbringt, Genuss und Anregung bieten.

Freiburg i. B. Hilmar Wilmanns.

Lehmann, Ernst, Dr., Oberlehrer in Niesky. Idee und Hypothese bei Kant. Leipziger Dissertation. 1909.

Die auf naturwissenschaftlichem Boden erwachsene neuere erkenntniskritische Richtung eines Mach, Hertz, Poincaré ist durch das Bestreben charakterisiert, viele Probleme, die früher als Tatsachenprobleme galten, in Probleme der Definition, der Methode, der zweckmässigen Darstellung aufzulösen. Diese erkenntniskritische Richtung hat hierin in Kant ihren Vorläufer, dessen Ideenlehre die Ideen in regulative heuristische Prinzipien auflöst, die als solche schlechthin keinen irrationalen Tatsachenrest enthalten. Für das Verhältnis von Idee und Hypothese ergibt sich daraus, dass beide völlig disparate Begriffe sind.

Indessen sind, genauer besehen, in den Ideen Kants Probleme methodischer und solche gegenständlich-faktischer Natur unklar verquickt. Es gilt also zu sondern und zwar unter Anleitung folgender Fragen:

1. Inwiefern sind die Ideen lediglich „heuristische Fiktionen“ methodischer Natur? Und sofern sie das sind, inwiefern sind sie voraussetzungslos oder inwiefern involvieren sie bestimmte Voraussetzungen faktischer Natur?

2. Sofern durch die Ideen Probleme gegenständlich-faktischer Natur bezeichnet werden, wird gefragt nach der Abgrenzung von Idee und Hypothese auf Grund ihrer logischen Kriterien.

Die Untersuchung gelangt zu folgenden Gruppen:

I. Ideen, bezw. Momente an ihnen, die durch sich selbst verifiziert sind, indem sie keine Probleme gegenständlich-faktischer Natur betreffen. Werden sie zu Dingen, Kräften, Vermögen hypostasiert, so entstehen Scheinprobleme.

II. Ideen als heuristische Prinzipien, die bestimmte Voraussetzungen faktischer Natnr enthalten, deren Geltung aber weder restlos verifiziert, noch auch je widerlegt werden kann, Voraussetzungen, die jedoch gemacht werden müssen, zum Zweck der Wissenschaft.

III. Die in den Ideen enthaltenen Restprobleme faktischer Natur. Hier allein stehen Idee und Hypothese auf gleichem begrifflichem Boden, sind also gegeneinander abzugrenzen.

Wir unterscheiden:

a. Empirische Restprobleme. Sie entstehen aus einem Reihenprozess. Hypothetische Lösungen sind hier müssig, da die absolute Totalität kein Gegenstand der Erfahrung ist.

b. Transscendente Restprobleme. Sie entstehen durch einen Akt der Konzeption. Die logischen Momente der Spontaneität und Nichtanschaulichkeit, die die hierher gehörigen Ideen charakterisieren, schliessen hier Lösungen von hypothetischer Geltung aus.

Die Idee charakterisieren die Momente der Totalität, Spontaneität, Nichtanschaulichkeit. Die Hypothese fordert zur Erklärung begrenzter Tatsachenkomplexe relativ letzte, einfache Elemente, begrenzte kosmische Massen, relative Anfangszustände der Welt, relativ konstante Elemente der Materie, relativ gleichartige Grössen: relativ einfache Kräfte und Stoffe. —

Absolute Aussagen sind entweder durch sich selbst verifiziert, oder sie sind es gar nicht; sie als Hypothesen bloss wahrscheinlich zu machen, ist ein Widerspruch in sich selbst.

Kants scharfe Trennung von Idee und Hypothese bleibt also zu Recht bestehen.

Niesky. E. Lehmann.

Rehmke, Johannes. Philosophie als Grundwissenschaft. Verlag der Kesselringschen Hofbuchhandlung, Frankfurt a. M. und Leipzig 1910. (V und 700 S.)

Die Weltfrage hat von jeher und in erster Stelle die Wissenschaft beschäftigt. Die Geschichte der Philosophie überliefert uns mannigfaltige Versuche, dieser Frage eine befriedigende endgültige Antwort zu finden: der eine aber steht gegen den anderen, der eine löst den anderen ab, um selbst wieder einem dritten den Platz zu räumen. So bietet die Geschichte ein buntes bewegtes Bild von „Weltanschauungen", von denen freilich keine auch nur in ihren Grundlinien eine allseitig anerkannte Antwort auf die Weltfrage zu sein sich rühmen kann.

Diese Tatsache hat seit vielen Jahrzehnten die Meinung gezeitigt, es sei das Schicksal der Philosophie, dass die Antwort auf die Weltfrage eben nicht nur von der Welt, die unter Frage steht, sondern immer auch von der Eigenart des Fragenden abhänge, und man ist wohl geneigt, dem Worte Fichtes recht zu geben: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist." Daraus mag auch das Interesse verständlich werden, das die jüngstvergangenen Zeiten und noch die Gegenwart an der Geschichte der Philosophie zeigen, so dass vielfach die Beschäftigung mit der Philosophie aufzugehen scheint in der Beschäftigung mit den Philosophen aus der Geschichte als typischen Vertretern einer besonderen Antwort. Anstatt die Welt, also den Gegenstand selbst zu fragen, findet man sein Genüge darin, die Philosophen nach ihrer Antwort zu fragen und sich in diese zu vertiefen.

Aber mit beidem ist der Philosophie als Wissenschaft nicht gedient, denn als solche fordert sie sowohl fortschreitende stetige Entwickelung (und nicht ein Stehenbleiben bei einem Posten in der Geschichte) als auch ein allseitig Anerkanntes als den gemeinsamen Boden für alle, die der Philosophie weiter zu dienen beflissen sind.

Nun hat allerdings anscheinend die Gegenwart schon in einem Punkte den gemeinsamen Boden in der Weltfrage gewonnen dank dem Studium der Geschichte der Philosophie, dank insbesondere dem Einflusse Humes und Kants: die Philosophie der Gegenwart steht durchweg im Zeichen des Phänomenalismus. Aber gerade dieser ist es, der die Philosophie um allen Kredit in der Weltfrage zu bringen und als Wissenschaft ausser Kurs zu setzen droht.

Wir sehen darum auch, seitdem die phänomenalistische „Weltanschauung" in der Philosophie Trumpf ist, wie die anderen Wissenschaften die Fühlung mit der Philosophie verlieren und, je mehr sie selbst eine sichere Wohnstätte in der Welt gefunden haben, um so weiter von der phänomenalistisch gezeichneten Philosophie abrücken, die selbst zwar der Meinung lebt, dass sie der Welt erst mit dem Phänomenalismus die wissenschaftlich sicheren Widerlager beschafft habe, tatsächlich aber die Welt in ihrer Wirklichkeit herabsetzt und zur „Erscheinung", ja zu einem „Schein" herabdrückt.

Schwer liegt der Phänomenalismus, mit seiner Gefolgschaft dem Relativismus und dem Subjektivismus, auf der Philosophie. So lange jener aber die Philosophie beherrscht, wird dieser die Bodenständigkeit mangeln, ohne die ein wissenschaftliches Unternehmen schlechterdings nicht zu einem wissenschaftlich genügenden Ergebnis führen kann und der sich daher auch alle Fachwissenschaften der Gegenwart ohne Ausnahme rühmen dürfen: diese alle sind in der Tat bodenständig.

Eine Wissenschaft, d. i. ein auf fraglose Klarheit seines Gegenstandes abzielendes Unternehmen, ist aber bodenständig, wenn der Gegenstand aus sich selbst seine Erklärung findet. Die phänomenalistische Philosophie ihrerseits sucht dagegen die Welt schlechtweg aus Anderem, das dieser „zu-

grunde liege", zu erklären; die nicht bodenständige „Erklärung" ist aber allemal eine Dichtung, und mit dieser hat die Welterkenntnis nichts zu tun.

Will die Philosophie bodenständig und somit aussichtsvolle Wissenschaft sein, so muss sie dem Phänomenalismus und seinem Gefolge den Abschied geben; will sie, wie die anderen Wissenschaften alle, zur Weltkenntnis führen, so muss sie der Weltdichtung klipp und klar entsagen, so muss sie ihren Gegenstand allein nach ihm selbst fragen und von ihm allein sich belehren lassen, nicht aber ihrerseits ihn zu belehren suchen und meinen, sie könne in die Welt einführen, indem sie aus ihr herausführe.

Die bodenständige Philosophie ist, wie jede andere Wissenschaft, an ihren Gegenstand schlechthin gebunden und in ihm allein verankert: der Versuch einer solchen soll diese „Philosophie als Grundwissenschaft" sein.

Greifswald. Johannes Rehmke.

Goldschmidt, Kurt Walter. Zur Kritik der Moderne. Studien und Bekenntnisse. Glogau, Oskar Hellmann.

In diesem Buche habe ich den Teil-Ertrag einer etwa zehnjährigen essayistischen Produktion gesammelt. Die einzelnen Arbeiten sind zu recht verschiedenen Zeiten entstanden und spiegeln daher oft auch eine recht verschiedene Stufe der Reife, der Anschauung, des Stils. Aber ich habe sie zu einer sachlich-ideellen Einheit zu gruppieren versucht, und vor allem erscheint die subjektive Einheit der Persönlichkeit und der Entwicklungs-Linie gewahrt — wie denn gerade diese Sammlung zugleich eine Art Querschnitt der modernen Geisteskultur und ein persönliches Entwicklungsdokument des Verfassers geben soll. Die verschiedensten philosophischen, aesthetischen, litterarkritischen und allgemein-kulturellen Themen werden behandelt; ein tieferliegender Zusammenhang verbindet insbesondere die ersten vier grösseren Arbeiten. Durchweg sind die so mannigfaltigen Ausstrahlungen des modernen Geistes aus dem zentralen Brennpunkt der gleichen subjektiv-problematischen Seelenlage abzuleiten versucht. — Den mehr systematisierenden Versuch einer selbständigen, auf Künstlerpsychologie begründeten induktiv-subjektivistischen Aesthetik bietet die umfangreichste erste Arbeit: Psyche, eine Bekenntnisschrift.

Berlin-Charlottenburg. Kurt Walter Goldschmidt.

Goldschmidt, Kurt Walter. Der Wert des Lebens. Optimismus und Pessimismus in der modernen Litteratur und Philosophie. Berlin-Schöneberg. Buch-Verlag der ‚Hilfe'.

Über Absicht und Entstehung des Buches unterrichtet zusammenfassend das Vorwort. Ich habe vor einiger Zeit einen Vortrags-Zyklus über das gleiche Thema an einer Berliner Volkshochschule gehalten und den entsprechend stilisierten Gedanken- und Gefühls-Gehalt dann in die Form dieses Buches gegossen. Die Darstellung sucht sich auf wissenschaftlich-künstlerischer Höhe zu erhalten und kommt dem allgemeinen Verständnis nur durch möglichste Durchsichtigkeit des Gedankens, möglichste Plastik des Ausdrucks entgegen. Das Werk soll seiner Anlage und Bestimmung nach zugleich objektiven und subjektiven Charakter tragen: den gegenwärtigen Stand des Lebenswert-Problems, die sich mannigfach kreuzenden optimistischen und pessimistischen Tendenzen des modernen Kulturgeistes erforschen und zugleich ein Stück gleichermassen aus Buch und Leben geschöpften Eigen-Erlebnisses geben. Es wird versucht, auch über die bisher letzten und höchsten Teil-Wertungen hinauszuphilosophieren und bereits auf die tatsächlich schon in Ansätzen vorhandenen „synthetischen" Entwicklungsformen des modernen Geistes hinzuweisen, die Brücke zu dem in der Moderne vielberufenen „dritten Reich" zu schlagen. Das Problem wird unter den verschiedensten historischen, metaphysischen, psychologischen, ethischen und aesthetischen Gesichtspunkten, wenn auch naturgemäss nur andeutungsweise behandelt. Eine kurze übersichtliche Typologie, ein Hinweis auf die dichterischen „Spiegelungen" des Themas, eine detailliertere Analyse der modernen Kultur-Situation tritt ergänzend hinzu.

Berlin-Charlottenburg. Kurt Walter Goldschmidt.

Erhardt, Franz. Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik. Leipzig, O. R. Reisland, 1908. Gr. 8°. (VIII. u. 502 S.)

Der Hauptzweck meines Werkes ist eine eingehende Kritik der spinozistischen Philosophie. Da sich diese auf eine genaue Analyse des Inhalts stützen muss, so enthält das Buch implizite zugleich eine Darstellung des Systems, bei der auch strittige Fragen der Interpretation erörtert werden. Dadurch hoffe ich, in verschiedenen Punkten zu einem besseren Verständnis des Spinozismus einiges beigetragen zu haben. Auch an der Frage nach den Quellen der Lehre Spinozas gehe ich nicht ganz vorüber und beantworte sie in dem Sinne, dass es durchaus nicht möglich ist, die eigentümliche Weltanschauung der Ethik im wesentlichen als eine Fortbildung der kartesianischen Philosophie anzusehen. Die Kritik selbst zerfällt in einen formellen und in einen sachlichen Teil. Im ersten suche ich zu zeigen, dass die geometrische Beweisführung der Ethik an sehr grossen Schwächen leidet und ausserordentlich weit von der logischen Vollkommenheit entfernt ist, die man ihr so oft nachgerühmt hat: wie die Deduktion und geometrische Darstellung seiner Überzeugungen im Prinzip verfehlt ist, so fordert auch die Ableitung und Begründung der einzelnen Sätze Spinozas fortwährend zu scharfem Widerspruch heraus. Das Schwergewicht meiner Untersuchungen liegt aber im zweiten Teil (S. 196—439), der der Reihe nach Spinozas Lehre von Gott, seine Naturphilosophie, die Psychologie und Erkenntnislehre und schliesslich die Ethik und Religionsphilosophie behandelt. Bei aller Anerkennung der subjektiven Grösse Spinozas kann ich nicht umhin, gegen die Mehrzahl der Grundgedanken seines Systems die schwersten Bedenken zu erheben. Auch die Lehre von der einen Substanz, deren Tiefe und Bedeutung ich durchaus zugebe, bietet in ihrer Durchführung zu sehr vielen Einwendungen Anlass. Es ist aber nicht bloss der Inhalt und die sachliche Begründung der einzelnen Lehren, wogegen ich mehr oder weniger starken Einspruch erheben muss; namentlich habe ich auch zu beanstanden, dass es Sp. häufig unterlassen hat, seine Gedanken im einzelnen so genau und vollständig zu entwickeln, wie es im Interesse der Sache eigentlich erforderlich gewesen wäre. Vielfach begnügt er sich damit, die ihm eigentümlichen Anschauungen nur in der Kürze darzulegen, ohne sich um den genaueren Nachweis ihrer Übereinstimmung mit den Erfahrungstatsachen besonders zu bemühen; obwohl doch hierauf in philosophischen Dingen so ausserordentlich viel ankommt. Überhaupt muss gesagt werden — und dies ist ein Punkt, der bisher viel zu wenig beachtet worden ist —, dass es sich in der spinozistischen Philosophie trotz der ausführlicheren Behandlung einzelner Teile im ganzen genommen mehr um Grundzüge eines Systems als um ein durchgebildetes und einigermassen vollständiges System handelt; jedenfalls wird sie in dieser Beziehung von manchen anderen Systemen bei weitem übertroffen.

Meinen kritischen Ausführungen habe ich nun aber zugleich eine Ergänzung nach der systematischen Seite hin zu geben gesucht; um nicht bei den meistens negativen Resultaten meiner Kritik stehen zu bleiben, bemühte ich mich, soweit es im Rahmen der Arbeit möglich war, auch um eine positive Erörterung der Probleme und um die Gewinnung einer richtigeren Lösung derselben, als sie n. m. D. Spinoza geboten hat. In diesem Sinne darf ich für mein Buch bis zu einem gewissen Grade den Charakter einer systematischen Untersuchung über eine Reihe wichtiger Fragen in Anspruch nehmen. Ausserdem aber muss ich noch hervorheben, dass ein nicht unbeträchtlicher Teil des ganzen Werkes historischen Ausführungen über die geschichtliche Entwicklung des Spinozismus und seiner Kritik gewidmet ist. In der Einleitung (S. 1—66) habe ich diese Entwicklung im Zusammenhang bis zur Gegenwart zu schildern gesucht; eine ausführliche Ergänzung dazu bildet der Anhang, in dem eine Menge von einzelnen Werken aus älterer und neuerer Zeit besprochen werden, die für den Gegenstand von Interesse, zum grossen Teil aber wenig bekannt sind. Ich würde mich freuen, wenn es mir gelungen sein sollte, mit diesen historischen Ausführungen, die auf eingehenden Studien beruhen, der Geschichte der Philosophie einen Dienst erwiesen zu haben.

Rostock. Erhardt.

Minlos, Robert. „Über allen Göttern ist Ruh". Eine monistische Studie. Ferd. Duemmlers Verlag, Berlin 1908. Kl. 8°. (95 S.)

Der Autor dieser Schrift glaubt auf intuitivem Wege zu Erkenntnissen gelangt zu sein, die zwar nicht vor das Forum strenger Wissenschaftlichkeit kompetieren, von diesem Forum aber auch nicht als absolute Irrtümer gebrandmarkt werden können. Es offenbart sich ihm das Kausalitätengesetz als die allumfassende, einheitliche Form des Weltgeschehens, die durch das Medium reagierender Gefühlsfunktion in formal-logischen Denkgesetzen reflektiert wird, wodurch das menschliche Bewusstsein mit dem Weltgeschehen in Einklang gebracht wird. In dem Ringen nach solchem Einklang glaubt der Autor das Grundmotiv menschlichen Wahrheitsstrebens, menschlicher Kunst und Religion, als Ausstrahlung kosmischer Formgestaltung — somit als Monismus — erschaut zu haben, und damit zu einer kontemplativen monistischen Erkenntnis gelangt zu sein, die er symbolisch nur mit den Worten: „Über allen Göttern ist Ruh" zum Ausdruck bringen kann, weil das göttergestaltende Grundmotiv des Glaubens in der Perzeption kosmoischer Harmonie verklingt.

St. Petersburg. R. Minlos.

Kade, C. Die Phantasie als wirkende Seelenkraft und als schaffende Weltkraft. Coburg, J. F. Albrecht, 1908. (48 S.)

Von den beiden Teilen dieser Schrift erschien die erste Hälfte, die Abhandlung über „Die Phantasie als gestaltende Seelenkraft" zuerst im Bremer Protestantenblatt, Jahrg. 1904, No. 24, 25, 26; die zweite Hälfte erschien ebendaselbst zuerst unter dem Titel: „Die Phantasie im Weltall als schaffende Kraft", Jahrg. 1905, No. 42 u. 43. Die Titel dieser beiden Aufsätze geben über den Inhalt meiner Schrift hinreichenden Aufschluss. Die Grundgedanken, die ich vertrete, sind der Sache nach übrigens auch schon von Frohschammer in seiner Schrift „Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses" (München 1877) ausgesprochen worden. Unter dessen Nachfolgern ist besonders der Professor Th. Ribot zu Paris hervorzuheben, der 1902 in seinem Werke „L'imagination créatrice" ähnliche Ansichten, wenn auch nicht in der Kosmologie, so doch in der Psychologie, vertrat. Das Ergebnis älterer und neuerer Forschungen habe ich in meiner kleinen Schrift vorgelegt. Die Phantasie, nicht als willkürliche Vorstellungskraft, sondern als folgerechte Tatkraft, ist mir die Schöpferin des Denkens und der Sprache, der Kunst, der Sittlichkeit, der Religion u. s. w. Ohne die Phantasie, nicht als lose Vagantin, sondern als wirkende Grundkraft der Seele giebt es keinen Fortschritt. Eine der menschlichen Phantasie verwandte Kraft muss auch im Kosmos wirken. Meine Schrift möchte zur Anerkennung der so viel verkannten Phantasie führen, als der Kraft,

„Die alles in der Welt
Aufs innigste zusammenhält".

Coburg. C. Kade.

Mitteilungen.

Eine Kopie des Kantbildes im Königsberger Museum.

Das Kantbild im Königsberger Museum, dessen Authenticität anfänglich viel umstritten gewesen ist, kann heute als ein gesichertes echtes Kantporträt und dazu als eines der besten, ja als das merkwürdigste bezeichnet werden. Die „Kantstudien" haben im III. Band, S. 160—167 über das Bild berichtet, vgl. III, 255 und VI, 113. Der III. Band brachte auch eine gute Reproduktion des Bildes, und da Verleger und Abonnenten der KSt. unterdessen wechselten, so brachte auch das grosse Jubiläumsheft 1904, Band IX, zwischen S. 208 und 209 eine nochmalige Reproduktion des Bildes, nebst Erläuterung S. 343. Die „Kantstudien" sind von Anfang an energisch für die Echtheit dieses geistvollsten Kantbildes eingetreten, eines Bildes, das durch seine Tiefe und Eigenart den „alten" Kant uns modernen Menschen erst persönlich nahe gebracht hat. Es ist durchaus kein Wunder, dass dieses geistvolle Bild so lange verborgen bleiben konnte: um dies Bild zu verstehen, dazu muss man ein moderner Mensch sein.

Alle anderen Kantbilder muten uns Heutige altmodisch und altfränkisch an; es sind Bilder aus der Zopfzeit. Dieses Bild aber, von genialer Künstlerhand in der Manier Anton Graffs entworfen, ist von mächtiger Tiefe, und giebt uns den Kant, wie wir Modernen ihn verstehen, den Kant, der von sich selbst gesagt hat: „Ich bin mit meinen Schriften um ein Jahrhundert zu früh gekommen; nach hundert Jahren wird man sie erst recht verstehen, und dann meine Bücher aufs neue studieren und gelten lassen" (KSt. III, 168). Seitdem die „Kantstudien" so energisch für das Bild, das uns diesen unseren Kant giebt, eingetreten sind, ist das Bild immer mehr zur Geltung gekommen; so hat z. B. auch Külpe dasselbe in seine Kantdarstellung aufgenommen.

Eine begabte junge Königsberger Künstlerin, Fräulein Lotte Joost (Königsberg-Maraunenhof, Hoverbeckstr. 15) hat eine (auch nach dem Urteil ihres Lehrers, des bekannten Künstlers Arwed Seitz) wohlgelungene Kopie des Bildes vollendet, welche der Redaktion vorgelegen hat. Die Kopie, in der Grösse des Originals, ist für den Preis von Einhundert Mark käuflich. Reflektanten mögen sich an die genannte Adresse direkt wenden. V.

Kantgesellschaft.

Neueingetretene Mitglieder für das Jahr 1909.

Professor Dr. Narciss Ach, Königsberg i. Pr., Tragheimer Kirchenstr. 58.
Geheimer Sanitätsrat Dr. med. Alfons Bilharz, Sigmaringen.
Dr. Paul Carus, La Salle, Illinois, U. S. A.
Professor Giorgio Del Vecchio, nella R. Università di Sassari, Genova, Corso Paganini 77.
Dr. jur. Hermann Dzialas, Breslau II, Tauentzienstrasse 58.
Pfarrer Dr. phil. Wilhelm Ernst, Harskirchen i. Els.
Rechtsanwalt Julius Fischer, Karlsruhe (Baden).
Edmund Foerster, Kandidat des Höheren Lehramts, Rogasen, Bez. Posen, Kl. Posenerstrasse 326.
Dr. Max Frischeisen-Köhler, Privatdozent an der Universität Berlin, S. 14, Sebastianstrasse 87.
Fräulein Dr. phil. Frieda Hansmann, Göttingen, Weender-Chaussee 26.
Dr. S. Hessen, St. Petersburg, Malaja Konjuschennaja 3.
Professor Dr. E. Husserl, an der Universität Göttingen, Hoher Weg 7.
Dr. Ludwig Jaffé, Berlin W. 50, Rankestrasse 34.
Professor Dr. Eugen Kühnemann, Universität Breslau, Breslau-Krietern, Altes Schloss.
Oberbürgermeister Dr. Kirschner, Berlin.
Franz Kluxen, cand. phil., Strassburg i. E., Universitätsplatz 2 I.
A. Levy, Hamburg, Fruchtallee 69.
Dr. Arthur Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstrasse 48 (Gartenhaus).
Siegfried Marck, cand. phil., Breslau, Tauentzienstrasse 11.
Professor Masuch, am Gymnasium in Rogasen (Prov. Posen).
Professor E. Meyerson, Paris VIII e, Boulevard Malesherbes 78 B.
Robert Minlos, Schriftsteller, St. Petersburg 8 e Linie 37.
Alexis Minor, cand. phil., Freiburg i. Br., Nägeleseestrasse 43.
Frau Emma Mitterdorfer, Amstetten, Nieder-Österreich.
Dr. Hans Pichler, Wien IV, Karlsgasse 5.
Augenarzt Dr. med. Richter, Zeitz.
Dr. Max Salomon, Frankfurt a. M., Guiollettstrasse 8.
Dr. Karl Schmitt, Karlsruhe i. B., Eisenbahnstrasse 14.
Oberlandesgerichtsrat Walter Staffel, Dresden-Blasewitz, Kaiserallee 2.
Dr. jur. Kurt Steinitz, Rechtsanwalt beim Oberlandesgericht, Breslau XIII, Kaiser Wilhelmstrasse 57.
Landrat Paul Winckler, Salsitz-Neuhaus bei Zeitz.
Stadtbibliothek Frankfurt a. M. (Direktor Dr. Ebrard, Geh. Kons.-Rat), Schöne Aussicht 2.
Kais. Russ. Universität Charkow.

Sach-Register.

Abbildtheorie 28. 176.
Absolute, das 359. 430. 521.
Ästhetik 45 ff. 137. 357. 500. 545.
Agnostizismus 172.
Algebra 94.
Allgemeinbildung 5.
Allgemeinheit (log.) 20. 89.
Analytische Urteile a priori 65.
Anpassung 517.
Anschauung 65. 459.
Anthropomorphismus 37.
Antike 502.
Antinomie 502.
A posteriori 413.
Apperzeption (tr.) 98. 528. 560.
A priori 18. 233. 357.
Archetypus 458 f.
Assoziation 49.
Astronomie 140.
Atomistik 548.
Aufklärung 71. 303.
Aufmerksamkeit 444 f.
Ausdehnung 440.
Aussenwelt 43. 266.
Autonomie 68.

Bedeutung 195.
Begriff 65. 201.
Bewegung 507.
Bewusstsein überhaupt 120. 497.
Biologie 357. 478.

Charakterbildung 283.
Christentum 113 ff. 564.

Darwinismus 301. 357.
Denken 169. 268.
Deszendenztheorie 124.
Determinismus 35. 495.
Dialektik 549.
Ding-an-sich 40. 89. 97. 369.
Dogmatismus 80.
Dualismus 369. 374.

Egoismus 301. 482.
Einbildungskraft 261. 475.
Elektronentheorie 508.
Empfindung 19. 89. 509. 528.
Empiriokritizismus 245. 357.
Empirismus 8 ff. 171.
Endursache 32.
Energetik 517 ff.
Energie 93. 496. 511.
Entwickelungstheorie 25. 478.
Erfahrung 19. 26. 89. 171. 266. 355 ff.
Erhabene, das 45. 426.
Erkenntnis 169. 278 ff.
Erkenntnisgegenstand 170 ff. 238.
Erkenntnistheorie 19. 118. 169 ff.
Erscheinung 40. 506.
Ethik 84. 136 f. 301. 515.
Eudämonismus 136.
Evidenz 11. 188 ff. 219. 538 ff.
Evolution 24. 130. 365.
Existenz 259 f.
Existenzialurteil 243.

Fernwirkung 538.
Form (log.) 177 ff.
Freiheit 288 ff. 390 f. 495 f.
Funktion 484 ff.

Gegebenheit 180. 414.
Gegenstandstheorie 301. 378.
Gegenständlichkeit 94 f.
Generalisation 91.
Genie 421.
Geometrie 21. 94. 123. 460.
Geschichte 12. 130. 208. 279. 504. 540.
Gesellschaft 409. 518.

Gesetz 355 ff. 409.
Gewissen 519 f.
Glaube 12. 525.
Glückseligkeit 516.
Gottesbeweise 132 f.
Gravitation 526.
Grenze 368.
Grössenbeziehung 454.
Grundsätze 237.
Grundwissenschaft 565.

Hässliche, das 46 ff.
Handelsorganisation 534.
Hedonismus 482. 516.
Humanität 134 f.
Hypothese 17. 564.

Ich, das 89. 366.
Idealismus 96. 126. 368 ff. 441.
Idee 282. 548 ff. 564.
Identität 525 ff.
Identitätsphilosophie 134. 224. 368. 499.
Immanenz 413. 429. 497.
Indeterminismus 35. 495.
Individualismus 81. 544.
Induktion 91.
Infinitesimalmethode 105.
Inhalt (log.) 177 ff.
Instrumentalismus 81.
Intellektualismus 41.
Intelligibler Charakter 43. 114.
Irrationale, das 413.

Kant als Persönlichkeit 7.
im Verkehr 144.
Kants Bilder 143. 309 568.
Kategorien 16. 377. 392 ff. 536.
Kateg. Imperativ 136. 375. 493. 520.
Katholizismus 361.
Kausalität 21. 32. 82. 223. 369. 495. 511. 525 ff.
Komposition (ästh.) 59.
Konstitutiv 31.
Kontinuum 536.
Kontrastwirkung (ästh.) 51.
Kosmos 417. 540.
Kritizismus 9. 40 ff. 277. 374. 557 f.
Kulturwissenschaft 208. 517 ff.
Kunst 45. 299 ff. 420 f.

Leben 513 f.
Legalität 114. 404.
Logik 81. 169 ff. 397 ff. 561.

Masse 507 f.
Materialismus 65. 81. 106 f. 237. 267.
Mathematik 65. 81. 106 f. 237. 267.
Mechanismus 34. 390 f. 552.
Metaphysik 130. 171.
Monismus 36. 134. 224. 277. 369. 540.
Moralität 114. 283. 404.
Mystik 382 f. 448 f. 541.
Mythenbildung 106 f.
Mythos 72. 76.

Nativismus 298.
Natur 205. 235. 368. 507.
Naturalismus 389.
Naturforschung 32. 110 f. 234 ff. 267. 276.
Naturgesetz 82. 91 ff. 472.
Naturphilosophie 371. 507. 557.
Neovitalismus 529.
Nicht-Ich 366.
Nicht-Sein 548 f.
Nominalismus 379.
Norm 210.
Notwendigkeit 20. 495.

Offenbarung 71.
Originalität 420 f.

Pädagogik 84 f. 132 f. 284. 553.
Panlogismus 528.
Pantheismus 38.
Parallelismus (psychophys.) 223. 298.
Persönlichkeit 115.
Perzeption 263. 462.
Pessimismus 303.
Pflicht 513.
Phänomenalismus 565.
Phänomenologie 140. 227. 277. 378 f. 479.
Physik 234. 478.
Pluralismus 36.

Politik 515.
Positivismus 171. 525. 550.
Postulat 17.
Präformationssystem 497.
Pragmatismus 8 ff. 81 ff. 172 ff. 248. 357. 556 f.
Primat der pr. Vern. 13. 18. 215.
Protestantismus 361.
Psychologie 84. 233. 240. 535. 543.
Psychologismus 172. 240. 265.

Rationalismus 8 ff. 76. 379. 441.
Raum 16. 21. 554.
Realismus 379. 506 f.
Realität 366. 526 f.
Recht 491. 492. 518 ff. 532 f.
Reformation 70.
Regulativ 31.
Reiz 298. 509.
Relativismus 190.
Religion 38. 68 ff. 112. 138. 540.
Renaissance 286.
Romantik 387. 501. 523 f.

Satz 194. 227.
Schöne, das 45. 52 ff. 425 ff.
Schranke 368.
Sein 184 ff. 201 ff. 402 ff. 548 f.
Selbstbewusstsein 281. 434.
Selektionstheorie 389.
Sensualismus 443. 523.
Sinn (log.) 190. 201 ff.
Sinnlichkeit 65.
Sittlichkeit 513.
Skeptizismus 142. 480.
Solipsismus 497.
Sollen 184 ff. 402 ff.
Sozialdemokratie 533.
Sozialismus 110.
Soziologie 139. 376. 518.
Staat 410. 519. 533.
Stetigkeit 367.
Substanzialität 235. 526.
Supranaturalismus 76.
Synthesis 484.
Synthetische Urteile a priori 65.

Technik (künstler.) 59.
Teleologie 31 ff. 391.
Theismus 37.
Theodicee 302 f.
Theologie 78. 313 f. 563.
Transscendenz 95. 429.
Tugend 473.

Unbewusste, das 368. 497.
Unendliche, das 123. 367. 440 ff.
Universum 387.
Unsterblichkeit 38 f.
Ursprung 122.
Urteil 181 ff. 367.
Urteilskraft 32.

Vernunft 31 ff. 282. 449 f.
Verstand 475.
Voluntarismus 81. 551.
Vorstellung 181 ff. 259.

Wahrheit 81. 191. 354 ff.
Wahrnehmung 65. 175. 542 ff.
Weltganze 22.
Weltgeschichte 273.
Wert 201 ff. 218. 299 ff. 364 ff. 374. 543 f.
Wille, der reine W. 364. 390 f.
Wirklichkeit 18. 108. 175. 218. 364 ff. 374.
Wissensbegriff 135 f.
Wissenschaftslehre 559 f.

Zahl 94.
Zeit 16. 498. 526.
Zufall 393.
Zweck 393.
Zweckmässigkeit 34.

Personen-Register.

Abaelard 285.
Achenwall 470.
Adelung 63. 67.
Anselmus 285.
Aristoteles 296. 391. 395. 456. 477.
Armstrong 83.
Arnauld 445f. 455. 460.
Augustin 440.
Avenarius 229f. 245f. 357. 382. 527.

Bacon 62. 508.
Bain 482.
Bauch 386. 525.
Baumann 386.
Baur 75.
Bause 143.
Beattie 64. 250f.
Beck 67.
Bentham 515.
Berger 292. 505.
Bergson 359.
Berkeley 66. 111. 240. 362. 370.
Binder 74ff.
Bolland 373.
Boltzmann 508, 536.
Bolzano 195f. 227. 361. 536. 560.
Bonitz 456.
Born 67.
Borowsky 310.
Boucke 503.
Boutroux 82. 358f.
Brahm 504.
Braun 368.
Brentano 30, 240ff. 480f.
Brinkmann 135. 498.
Brockes 71.
Bruno G., 499.
Buchenau 385.
Butler 515.

Calvin 62.
Cantor 536.
Cassirer 105. 250. 255. 362. 440.
Cohen 122. 232ff. 240f. 278. 374f. 522ff. 556. 559.
Cohn 366. 536.
Comte 139. 525. 550.
Cornelius 245.
Creighton 63.
Croce 82. 357. 369.

Darwin 99. 132. 389. 530.
Deinhardt 551.
Descartes 92f. 105. 243. 281. 362. 385. 440ff. 455. 463. 508. 522. 538.
Deussen 358.
Dewey 24. 532.
Dietering 84.
Dilthey 379.
Distel 143.
Dohna, Graf von, 495.
Drews 368.
Dubois-Reymond 279.
Ducros 251.
Dürr 84.

Eberhard 67.
Edwards 63.
Eleutheropulos 140.
Elkin 252.
Engel, J. J. 501.
Erdmann 251. 381. 556.
Erhard 470.
Eucken 289. 372ff. 531.
Euler 281. 475.
Euripides 502.

Falkenberg 237.
Fechner 99. 290. 355. 388. 477. 501. 532.
Feder 250. 470.
Fester 504.
Feuerbach 525.
Fichte 67. 126. 242. 296. 363. 366f. 375ff. 388. 399. 483. 497. 503. 540. 549. 559.
Fischer, Ernst 361. 396.
Fischer, Kuno 6. 69ff. 274. 292. 528.
Fittbogen 113.
Flatt 250f. 470.
Förster 285.
Frauenstädt 562.
Frey 468.
Friedrich d. Gr. 62.
Fries 296. 372. 377.

Galilei 91ff. 281. 440.
Garfein-Garski 387.
Gauss 83. 123.
Garve 547.
Gebhardt 386.
Gervinus 541.
Gleig 63.
Goethe 70. 499. 500. 503f. 523.
Gomperz 360. 378f. 495.
Gradenwitz 493.
Grassmann 508.
Green 251.
Groos 251.
Grotius 533.
Grotthuss 388.
Gumplowicz 139.

Haeckel 117. 132. 372.
Hagen 505.
Hamann 99f. 253.
Hardenberg 502.
Harms 141.
Harnack 292.
Hartmann, Alma v. 368ff.
Hartmann, E. v. 125. 368ff. 497. 506.
Haym 99. 134.
Hebbel 127f.

Hedvall 204.
Hegel 8 f. 26 ff. 40 ff. 75. 80. 126. 171. 291. 296. 368 f. 372 ff. 381. 388. 397. 399. 436 f. 477. 494. 501. 529. 545. 549. 555. 559.
Hegler 495.
Heinze 349 ff.
Helmholtz 99. 110.
Hemsterhuis 502 f.
Herbart 84. 114. 132. 195 f. 542. 552.
Herder 67. 99. 310. 499 ff. 540 f.
Hertslet 562.
Herz 468.
Hilaire, St. 132.
Hippel 144.
Hobbes 441.
Hönigswald 83. 91 ff. 255. 267. 361. 537. 539.
Honorius 284.
Hooker 62.
Horneffer 554.
Horwicz 25.
Humboldt 134. 498. 505.
Hume 8. 64. 66 f. 240. 249 ff. 265. 294. 362. 385. 485. 565.
Husserl 120. 195 f. 211. 227. 378 f. 550.
Hutten 69 f. 74.

Jachmann 251.
Jacobi 253. 563.
Jakob 67. 250.
James 9 f. 13 f. 19 ff. 33 f. 173. 248.
Jerusalem 11.
Joachimi 368.
Joël 390. 503.

Keil 143.
Kepler 93. 281.
Kern 557.
Kirchner 386.
Körner, Chr. G. 503.
Köttgen 240.
Krapotkin 389.
Kraus 253.
Krause 144.
Kronecker 536.
Kronenberg 99.
Kroner 83. 196.
Kühnemann 99 f. 292. 505.
Külpe 83.
Kurtz 102.
Kypke 493.

Lamarck 99. 132. 530.
Lambert 468.
Lange, F. A. 109. 276 f. 290.
Laplace 140. 526.
Lask 210.
Lavater 500 f.
Leibniz 99. 105. 134. 281. 294. 391. 440. 442. 452. 479 f. 499. 522 f. 525. 538 f. 542. 563.
Leitzmann 498.
Léon 359.
Lessing 71. 143. 541. 547.
Levy-Brühl 550.
Liebert 368.
Lipps 172. 184. 249. 255. 371.
Littré 550.
Locke 62. 66. 240. 362. 479. 522. 537.
Lotze 104. 290. 372. 391. 477. 542.
Luther 388.

Maas 67.
Mach 140. 246. 382. 484.
Märklin 75. 77.
Maier 83. 379. 381.
Mairan 457 f.
Malebranche 282. 442 f. 446. 538.
Mansion 83.
Mark Aurel 533.
Marty 243.
Marx 109.
Maupertuis 250.
Maxwell 507.
Mayer, R. 511.
Medicus 373, 525.
Meinong 195. 236 f. 301. 361. 378. 556.
Mellin 67.
Mendelssohn 501.
Menger 532.
Messer 136. 360. 495.
Meyer, Ed. 502.
Meyer, R. M. 472.
Mill, J. St. 510 f.
Miller 63.
Milton 62.
Minor 504.
Montesquieu 310.
Moritz 499. 501.
Mosso 511.
Münsterberg 141. 210. 363 ff. 387.
Mulert 386.

Natorp 84. 105. 132. 252. 278. 470. 473 f. 523.
Nelson 377.
Newton 66. 93. 236. 276. 281. 526. 537.
Niebuhr 541.
Nietzsche 80. 142. 350. 356. 377. 385. 503. 528, 545. 554.
Nikolovius 470.
Novalis 502.

Ostwald 64.
O'Sullivan 361.

Palagyi 83.
Parmenides 526. 548.
Paulsen 1 ff. 13 f. 33 f. 38. 296. 532.
Pestalozzi 132.
Petersen 495.
Pfleiderer 253.
Pistorius 470.
Platon 202. 282. 388. 445. 477. 499. 548.

Plattner 67.
Plotin 456 f.
Pölitz 351.
Poincaré 359. 506.
Priestley 64.
Prihonski 561.
Pyrrho 142.

Quast 270.

Rademaker 361.
Ranke 541.
Ratzenhofer 140.
Regis 446. 457.
Reicke 296. 310. 505.
Reimarus 67. 69 f. 563.
Reinhold 67. 471.
Renan 79.
Reuschle 77.
Richter 26. 386.
Rickert 120 f. 141. 363. 538. 561.
Riedel 136.
Riehl 91. 251. 296. 362. 369. 506. 524.
v. Rohland 495.
Rosenkranz 533.
Rousseau 388. 406. 503.
Royce 82. 356.
Russel 506.

Savigny 541.
Schasler 56.
Schelling 102. 126. 367 f. 372 ff. 383. 388. 477. 499. 500 ff. 540.
Schenkel 79.
Schiller, Fr. 46. 61. 99. 289. 302. 470. 500 f. 503 ff.
Schiller, F. C. S. 9. 15. 24 f. 33 f. 38. 83.
Schlapp 137.
Schlegel, Fr. 502 f. 539.
Schleiermacher 501. 521.
Schlosser 143. 541.
Schmid 67. 250.
Schmidt, E. 472.
Schmidt, F. J. 373.
Schmitt 382 f.
v. Schnehen 368. 372.
Schnorr v. Carolsfeld 143.
Schopenhauer 25. 40 ff. 99. 113. 274. 296. 372. 374 f. 563.
Schütz 69.
Schulze 67.
Schuppe 111. 120. 497.
Schweighäuser 498.
Schweitzer 113.
Scotus Eriugena 285.
Seeger 75.
Seerce 15.
Selle 67.
Shaftesbury 134. 499 ff.
Siebert 525.
Sigwart 196. 556.
Simmel 140. 275. 375 ff. 385.
Söhring 254 f.
Spencer 515.
Spinoza 99. 117. 386 f. 457. 567.
Spitzer 137.
Stammler 470.
Stange 114.
Steffens 388.
Steiner 389.
Stern, W. 390.
Strauss, D. F. 68 ff.
Stumpf 378. 484 ff.

Tannery 104.
Thales 359.
Tiedemann 67.
Tönnies 140.
Trendelenburg 1. 349.
Trescho 310.
Troeltsch 113.
Tumarkin 83.

Überweg 350.
Uphues 361. 523.

Vaihinger 77. 237. 251 f.
Verworn 140.
Vischer 77 ff.
Volkelt 275.
Volkmann 276.
Voltaire 69. 72. 79.
Vorländer 386.

Wasiansky 144.
Weiss 368.
Weltrich 504.
von Wentscher 368.
Wenzel 285.
von Wilamowitz 502.
Willich 63.
Windelband 82. 120 f. 141. 354 f. 363. 468. 470. 495. 538.
Winkelmann 134. 499 ff. 540.
Witasek 386.
Withof 472.
Wize 83.
Wobbermin 468. 472. 476.
Wolff 67. 102. 563.
Wundt 104. 139. 369. 382. 529. 551.
Wychgram 504.

Zeller 73. 79. 103.
Ziegler 74 ff.
Ziller 85.

Besprochene Kantische Schriften.

(Chronologisch.)

Allgem. Naturgesch. und Theor. des Himmels 295. 471.
Vers., d. Begr. d. neg. Grössen in d. Weltweisheit einzuf. 204.
Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration 252.
Versuch über die Krankheiten des Kopfes 531.
Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen 471.
Nachricht von der Einrichtung seiner Vorles. im W. H. 1765—1766. 128.
Form und Prinzipien der sinnlichen und Verstandeswelt 538.
Kritik der reinen Vernunft 26, 63 ff. 75. 114. 234. 239. 244. 251 ff. 257. 294. 395 ff. 445. 459. 466. 475. 485. 547. 555. 559. 561. 563.
Prolegomena 97. 234. 251. 294.
Bestimmung d. Begriffs einer Menschenrace 471.
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 114. 469 ff.
Kritik der praktischen Vernunft 295. 468 ff. 474. 555.
Kritik der Urteilskraft 35. 393. 398 f. 423. 428. 468 ff. 475 ff. 528. 557.
Über das Misslingen aller philos. Vers. i. d. Theodicee 114.
Die Religion innerh. d. Gr. der bl. Vern. 112. 114. 398. 468.
Zum ewigen Frieden 533.
Metaphysik der Sitten 469.
Der Streit der Fakultäten 112.
Anthropologie 114. 547.
Physische Geographie 310. 547.
Vorlesungen über Metaphysik 351.
Briefe 468 ff.

Verfasser besprochener Novitäten.

Baumann 135.
Becher 301.
Berger 503.
Bergmann 542. 560.
Bonnier 303.
Braun 126. 531.
v. Brockdorff 117.

Caird 563.
Calo 542.
Caspari 496.
Cassirer 278.
Christiansen 299.

Dietering 84.
Dippe 506.
Dürr 84. 111.
Dunkmann 305.
Dwelshauvers 86.

Eisler 129. 551.
Eleutheropulos 103.
Elsenhans 283. 558.
Endres 284.
Engert 563.
Erhardt 567.
Ewald 229. 543.

Fischer, J. 554.
Fischer, Kuno 68. 274.
Flügel 552.
Franke 119.
Franze 124.
Fröhlich 495.

Garfein-Garski 141.
Geissler 123.
Görland 296.
Goldschmidt 566.
Guyau 513.
G . . . r 531.

Hartmann 544.
Hinze 131.
Hoekstra 112.
Hönigswald 91.
v. Hügel 138.

Jacoby 556.
Joel 288.
Jörges 128.
Jünemann 306. 505.
Jungmann 104.

Kade 568.
Kaftan 520.
Kastil 298.
Kern 528.
Klassen 508.
Koch 105.
König 110.

Lapschin 89.
Leclère 304.
Lederbogen 539.
Lehmann 562.
Lewis 547.
Lipps 106.
Ludwig 289.

Mann 117.
Mehlis 554.
Menzel 559.
Merten 294.
Messer 118.
Meyerholz 132.
Meyerson 525.
Michaltschew 120.
Minlos 568.
v. Mosconyi 116.

Natorp 85. 283.

Odebrecht 122.
Ostwald 517.

Pichler 301.

Rausch 550.
Read 531.
Rehmke 561.
Richert 102. 119. 527.
Richter 142.
Romundt 294.
Rost 519.
Rümelin 287.

de Sarlo 542.
v. Scheffer 126.
Scheinert 286.
Schücking 532.
Schultz 509. 557.
Schwartzkopff 132. 297.
Sidgwick 515.
Siegel 99.
Solger 102.
Spir 283.
Spranger 134. 498.
Stephan 530.
Sternberg 295.
Strecker 136.
Stumpf 477. 484.
O'Sullivan 557.

Thönes 105.
Tumarkin 285.

Volkmann 140. 276.
Vorländer 109. 522.
Vowinkel 133. 284.

Wagner 562.
Wahle 552.
v. Winterfeld 127.
Wize 137. 293.
Wollf 302.

Verzeichnis der Mitarbeiter.

Adickes 1—7.
v. Aster 468—476.

Bauch 68—80. 274—277.
Baumann 135—136.
Becher 301. 513—519.
Bergmann 496—498. 535—539. 560—562.
Bonnier 303—304.
Braun 539—541.
v. Bubnoff 81—83.
Buchenau 84—85. 104—106. 278—284. 440—467.

Cassirer 91—98.
Christiansen 299—301.
Curtis 62—67.

Dreyer 542.
Dunkmann 305.
Dwelshauvers 86—88.

Ehrenberg 392—439.
Eisler 129—130. 551—552.
Ellissen 109—110.
Elsenhans 558—559.
Engel 289—292.
Engert 563.
Erhardt 567.
Ewald 353—399. 525—527.

Fischer 554—556.
Flügel 552—554.
Franke 119—120.
Franz 112—117.
Franze 124—125.

Garfein-Garski 141—142.
Geissler 123—124.
Görland 296—297.
Goldschmidt 566.
Grunwald 307—309.
Güttler 158—168.

Hartmann 548—550.
Heim 484—490.
Hinze 131—132.
Höfler 229—248.
Hönigswald 509—512.
v. Hügel 138—139.

Jacoby 531—533. 556—557.
Jörges 128—129.
Jünemann 306.

Kade 568.
Kastil 298—299.
Kuntze 506—509.

Lapschin 89—90.
Leclère 304—305.
Lehmann, E. 564—565.
Lehmann, R. 503—505.
Lorenz 8—44.

Maas, A. 102—103. 527—528.
Maas, H. 519—522. 531.
Mack 99—102. 530—531.
Marty 477—483.
Mehlis 550.
Menzel 559—560.
Merten 294.
Messer 118—119.
Meyerholtz 132.
Michaltschew 120—122.
Minlos 568.

Odebrecht 122—123.

Paulsen 106—109. 542—543. 547.
Pichler 301—302
Prager 543—546

Rausch 550—551.
Rehmke 565—566.
Reinecke 110—112.
Richert 119.
Richter 142.
Rickert 169—228.

v. Scheffer 126—127.
v. Schubert-Soldern 45—61.
Schultz 528—530. 557.
Schwartzkopff 132—133. 297.
Spranger 103—104. 134—135. 286—288.
Staudinger 532—535.
Sternberg 295—296.
Strecker 136—137.
O'Sullivan 557—558.
Sulze 495—496.

Vaihinger 143—157. 311—341. 349—352. 568—569.
Volkmann 140—141.
Vowinkel 133—134.

Wagner 562—563.
Wahle 552.
Walzel 498—503.
Warda 310.
Wilmanns 548—549. 563—564.
v. Winterfeld 127—128.
Wize 137—138. 293.
Wollf 302—303.
Wüst 249—273. 522—525.
Wundt 117—118. 284—286.

Ziegler 342—344. 491—494.

Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co., Halle.

B
2750
K3
Bd.14

Kant-Studien

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY